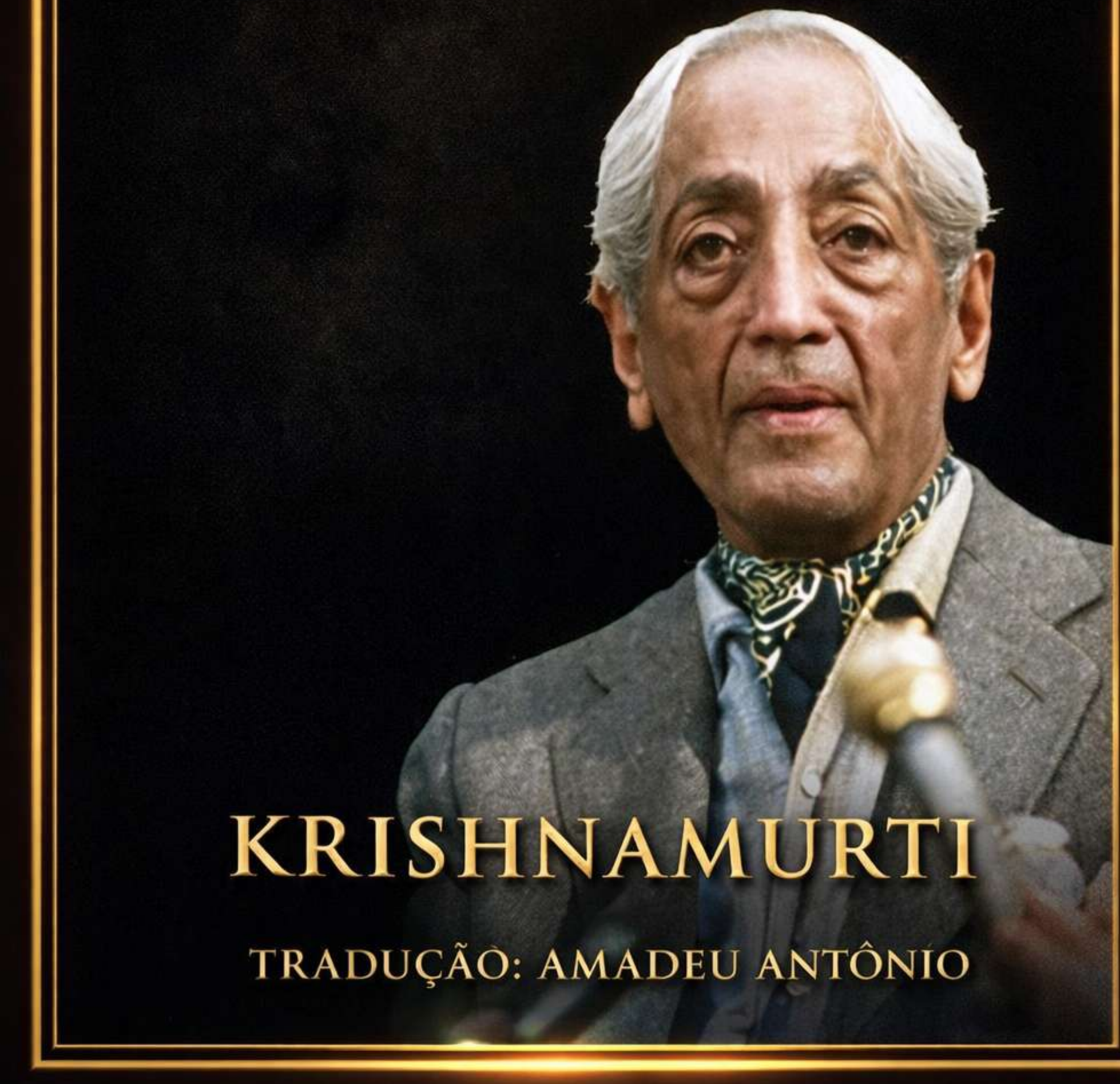
PODERÁ A HUMANIDADE MUDAR?



KRISHNAMURTI

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÔNIO

PODERÁ A HUMANIDADE MUDAR?

Jiddu Krishnamurti

Introdução

Será que o que está a acontecer no mundo aponta para a necessidade de uma mudança fundamental na consciência humana, e será tal mudança possível? Esta é uma questão no cerne tanto dos ensinamentos de Krishnamurti como dos do Buda, e em 1978 e 1979 o eminente académico budista Walpola Rahula deslocou-se a Brockwood Park, na Inglaterra, para colocar questões que lhe tinham surgido a partir da leitura dos livros de Krishnamurti. O futuro Reitor da Universidade do Sri Lanka de Estudos Budistas e Pali, Walpola Rahula era uma autoridade reconhecida tanto na escola de budismo Theravada como na Mahayana.

Tinha lecionado em universidades por todo o mundo e era o autor do artigo sobre o Buda na *Encyclopedia Britannica*. Tinha também escrito uma introdução ao budismo amplamente conhecida, traduzida para muitas línguas, chamada *What the Buddha Taught*. Fazia-se acompanhar por Irmgard Schloegl, uma conhecida professora de Budismo Zen e, durante alguns anos, bibliotecária da Sociedade Budista de Londres.

Quase todas as conversas, nas quais o físico David Bohm e o cientista e autor Pheroz Mehta também participaram, começam com o Dr. Rahula a levantar uma questão de importância crucial para qualquer mudança radical na forma como habitualmente nos vemos a nós próprios, aos outros, à vida e à morte. A natureza da identidade pessoal, se existe uma verdade relativa e uma verdade última, e a distinção entre *insight* [perceção imediata] e a compreensão intelectual são tudo tópicos sobre os quais ele argumenta que o Buda e Krishnamurti disseram substancialmente as mesmas coisas.

Ele também explica a Krishnamurti que, no seu entender, o ensinamento original do Buda foi, ao longo dos séculos, incompreendido e mal interpretado de muitas maneiras,

particularmente no que diz respeito à natureza da meditação e à forma de meditação conhecida como *mindfulness* [atenção plena].

Em cada ocasião, no entanto, em vez de discutir se o argumento do Dr. Rahula está correto ou errado, Krishnamurti move o debate numa direção completamente diferente. Porquê, pergunta ele, comparar? Qual é o valor de tal comparação? Porquê trazer o Buda para a discussão entre os dois? Cortêsmente, e com uma leveza de tom, Krishnamurti desafia Walpola Rahula a dizer se considera que a humanidade está, em algum sentido, a progredir psicologicamente, o que ele entende pela palavra "amor".

À medida que o Dr. Rahula continua, contudo, a traçar paralelos entre o que o Buda disse e o que Krishnamurti está a dizer, a um outro nível há algo de bastante diferente a acontecer. Vezes sem conta, após descrever, por exemplo, o papel do pensamento na criação do eu, Krishnamurti pergunta ao Dr. Rahula e aos outros participantes: *Vem isso?* A palavra *ver* é justamente enfatizada, porque o ver em questão visa claramente ser um ver com tal profundidade e clareza que a consciência e, simultaneamente, a ação são radicalmente transformadas.

As várias e por vezes vigorosas respostas que ele dá podem ser de tanto interesse para os budistas como para os estudantes de Krishnamurti, e para os leitores que não pertencem a nenhum destes dois grupos. O que se deve pensar deste encontro? Esta parece ser uma pergunta cuja própria natureza exige que a resposta, a existir uma, seja deixada unicamente ao leitor.

David Skitt

BROCKWOOD PARK 1ª CONVERSA COM ACADÉMICOS BUDISTAS
28 DE JUNHO DE 1979 'VERDADE'

N: O Sr. Feroz Meta é cientista e escreveu um livro há cerca de dois anos, *'The Heart of Religion'*, que foi muito bem recebido. Ele esteve aqui uma vez no ano passado e também conhece o Dr. Rahula, que esteve cá para a discussão do ano passado.

K: Comece, senhor.

R: Porque é que não diz uma palavra primeiro?

K: O que é que eu hei de dizer? Não sei. Participamos todos?

R: Senhor, quero perguntar-lhe uma coisa hoje. Sabe que todos nós falamos de verdade, verdade absoluta, verdade última; e de a ver e de a realizar; falamos sempre sobre isso. E, claro, no budismo, de acordo com os ensinamentos do Buda, estes são pontos centrais muito importantes, essa é realmente a essência. E o Buda diz que existe apenas uma verdade, não há uma segunda. Está claramente mencionado. Mas isto nunca é definido em termos positivos. Isto é, esta verdade é também equiparada ao Nirvana. É equiparada. E por vezes a palavra 'verdade' é usada no lugar de Nirvana, verdade última, verdade absoluta.

E depois o Nirvana nunca é definido; exceto, na maior parte das vezes, em termos negativos. Se é descrito em termos positivos, é sobretudo metaforicamente, como um símbolo, de forma simbólica. E há um Sutra Mahayana muito belo; claro que quando uso a palavra 'Mahayana' todos compreendem, penso eu, que existia o ensinamento original e autêntico do Buda conhecido como 'Theravada', ou seja, a tradição dos mais velhos. Depois, por volta do século I a.C., por essa altura, o Mahayana, que é um desenvolvimento posterior, começou a crescer, uma interpretação livre do ensinamento do Buda. Há um Sutra muito belo escrito, claro que é uma obra tardia que todos os estudantes, seguidores, aceitam, chamado (.....) que é o ensinamento

do Bodhisatva. Há uma assembleia nesta casa de Bodhisatvas, discípulos e algo como esta grande assembleia. Aí, nessa assembleia, foi colocada a questão: "O que é a não-dualidade?" Isto é, não-dualidade é outra palavra para a verdade absoluta, ou Nirvana. Em sânscrito chama-se advida.

K: Adwaita, em sânscrito, sim.

R: Não, adwaita é diferente de advida. No budismo, na terminologia budista, advida significa, nem existência nem não-existência. O Buda diz: "O mundo é dualidade", isso significa, ou é ou não é, ou existe ou não existe, ou está certo ou errado, isso é "advita", de acordo com o ensinamento budista. Ou seja, o Buda diz que o mundo depende disto... Mas o Buda ensina sem cair nisto... naquilo...

E a questão foi colocada: "O que é advida?" E existem 32 definições, por Bodhisatvas, discípulos, há uma longa lista, 32. Depois... é a figura principal nesta história, eles disseram: "Senhor, não é a nossa opinião, mas queremos saber a sua opinião." E então o Sutra diz, é muito interessante,... respondeu à pergunta com um silêncio estrondoso.

K: Exatamente.

R: Se falar, não é dualidade. E foi-me perguntado em Oxford por um professor, quando dei uma série de palestras: "Pode formular esta não-dualidade ou verdade?" Eu digo que no momento em que formula, isso não é não-dualidade; torna-se dualidade no momento em que a formula.

Portanto, tal como eles perguntaram a..., eu pergunto-lhe hoje: o que é a verdade, o que é a verdade absoluta, o que é a verdade última e o que é essa não-dualidade tal como a vê? Diga-nos. É um desafio.

K: Estão todos a olhar para nós.

R: Sim. Mais propriamente, a olhar para si.

K: Para nós, senhor. Pensa, senhor, que existe uma diferença entre realidade e verdade? E será a verdade mensurável por palavras? E se pudéssemos distinguir entre o que é realidade e o que é verdade, então talvez pudéssemos penetrar mais profundamente nesta questão.

O que é a realidade? A própria palavra *res* significa 'coisas', coisa. O que é a coisa? Poderíamos dizer que tudo o que o pensamento criou é realidade – incluindo as ilusões, os deuses, os vários mantras, rituais, todo o movimento do pensamento, o que ele trouxe ao mundo, as catedrais, os templos, as mesquitas e o seu conteúdo? Isso é realidade como o microfone – é feito pelo pensamento, está ali, é real. Mas a natureza não é criada pelo pensamento. Ela existe. Mas nós, seres humanos, utilizámos a natureza para produzir coisas, como as nossas casas, cadeiras, e assim por diante, e assim por diante.

R: Quer dizer, a natureza das coisas. A natureza das coisas.

K: A natureza.

R: A natureza, sim,

K: A beleza da terra, os rios, as águas, os mares, as árvores, os céus, as estrelas, e os ventos que sopram, e tudo isso.

R: E porque não a beleza desta coisa?

K: Oh, há uma beleza nisto.

R: Com certeza.

K: Mas nós estávamos a dizer, quero dizer, uma bela catedral, um belo poema, uma pintura encantadora, são todos resultado do

pensamento. Portanto, poderíamos dizer então que qualquer coisa que o pensamento tenha criado, provocado, juntado, é realidade?

M: Senhor, quando fala da beleza do objeto, está a incluir a qualidade de beleza deles como realidade, ou o objeto em si? A beleza pode ser alguma outra qualidade.

K: O objeto em si pode ser belo ou pode-se atribuir beleza à coisa que pode não ser bela em si mesma.

M: Portanto, é a ideia da beleza desse objeto que está a incluir nesta categoria.

K: Sim. Ambas. Sim. Portanto, poderíamos fazer isso, senhor. Que a realidade, incluindo as ilusões que criou, bem como as coisas materiais que criou através do conhecimento tecnológico e assim por diante, assim por diante, tudo isso é realidade.

R: Sim. Posso acrescentar um pouco a isso? Ou seja, a realidade – eu deveria dizer, estou a explicar-lhe a atitude budista sobre este problema – de acordo com o pensamento budista, o ensinamento do Buda, existe uma verdade ou realidade relativa.

K: Não usemos a verdade e a realidade, apenas...

R: Sim, digamos realidade, a realidade é relativa.

K: Claro.

R: E absoluta. O que diz é totalmente aceito, isso é a realidade.

K: Isto é, tudo o que o pensamento criou é realidade.

R: Realidade.

K: Os sonhos...

R: Realidade, até os sonhos.

K: ...sonhos, todas as respostas sensoriais e sensuais.

R: Sim.

K: Todo o mundo tecnológico do conhecimento, todas as coisas que o pensamento reuniu como literatura, poema, pintura, ilusões, deuses, símbolos – tudo isso é realidade. Aceitaria isso, senhor?

F: Sim, mas esta palavra realidade tem a sua denotação; o seu primeiro significado, bem como a sua conotação.

K: Sim.

F: E ao longo dos séculos as pessoas tenderam a falar de realidade mais em termos de uma das suas conotações de realidade última.

K: Eu sei, mas gostaria de separar as duas – verdade e realidade. Caso contrário, misturamos os nossos termos a toda a hora.

F: Isso é verdade.

S: Está também, desculpe-me, está também a incluir a natureza na realidade?

K: Não.

S: Não. Certo.

K: Não. Aquela árvore não foi criada pelo pensamento. Mas a partir daquela árvore o homem pode produzir cadeiras e assim por diante.

S: Sim. Existe então uma terceira categoria de coisas, que não é nem verdade nem realidade? Ou está a chamar à natureza...

K: A natureza não é criada pelo pensamento.

S: Não.

K: O tigre, o elefante, o veado. A gazela que corre célere, isso obviamente não é criado pelo pensamento.

R: Isso significa que não considera a árvore como uma realidade.

K: Considero-a como uma realidade, claro que é uma realidade, mas não é criada pelo pensamento.

R: Isso é verdade. Então quer dizer que apenas as coisas criadas pelo pensamento são incluídas por si na realidade.

K: Sim.

R: Claro que essa é a sua própria definição.

K: Não, estou a tentar ser claro para que nos entendamos, de modo a não nos envolvermos nestes dois termos, verdade e realidade.

R: Sim, eu consigo compreender, sim, deixe a palavra verdade para outro propósito e vamos...

K: Não para outro propósito, olhemos para a realidade – o que é a realidade? O mundo é realidade.

R: Sim.

K: Estas lâmpadas são realidade. O senhor sentado aí, esta pessoa sentada ali, são realidades. As ilusões que se tem são uma realidade efetiva.

M: Mas senhor, as pessoas sentadas ali não são criadas pelo pensamento.

K: Não.

M: Então poderíamos, mais ou menos, definir outra categoria para as criaturas vivas, a natureza, as árvores, os animais, as pessoas?

K: Um ser humano não é criado pelo pensamento.

M: Não.

K: Mas o que ele cria...

M: Sim. Portanto, a categoria de realidade de que está a falar é feita pelo homem, num certo sentido.

K: Feita pelo homem. Tal como a guerra é uma realidade. Está um pouco hesitante em relação a isto.

F: Poderíamos considerar tudo o que é apreendido através dos sentidos e depois interpretado pelo cérebro como realidade.

K: Exatamente, senhor.

S: Houve uma altura em que fazíamos uma distinção, ao falar, entre realidade, que era tudo o que era criado pela mente, e atualidade [o que é factual/concreto], que é tudo o que pode ser captado pela mente, tudo o que existe no tempo e no espaço.

K: Sim.

S: E depois havia a verdade. Ora, a realidade fazia parte da atualidade. Por outras palavras, a árvore era uma atualidade, não uma realidade.

K: Porque é que quer separar...

S: Caso contrário, torna-se muito confuso, porque se dissermos, olhe, o senhor e eu, como pessoas, não somos criados pelo pensamento, por isso não somos realidade.

K: Quer separar a atualidade, a realidade e a verdade. É isso?

S: Bem, eu apenas ofereço isso como uma definição conveniente de palavras que usámos antes.

K: Diríamos que o atual é o que está a acontecer agora?

F: Sim, essa é uma boa maneira de colocar as coisas. O ponto que surge aí é: seremos nós capazes de apreender a totalidade do que está a acontecer agora? Apreendemos apenas uma parte disso.

K: Sim, mas esse é um ponto diferente, podemos entrar por aí. Mas o que está realmente a acontecer, o que está a acontecer é o atual. Isso é tudo. Não se compreendemos, abrangemos a totalidade ou parte disso e assim por diante. O que está a acontecer é o atual.

F: Sim. Isso é o facto.

K: Isso é um facto.

F: Sim.

K: Então, o que dizem a tudo isto, senhores?

R: Ainda estou a hesitar, estou à espera de ver mais.

K: Portanto, se uma mente pode ver o atual, de forma incompleta ou completa, esse não é o ponto de momento. E se a mente pode apreender ou perceber ou observar ou ver que a partir da realidade não se pode ir para a verdade.

SS: Isso é um salto bastante grande, provavelmente.

K: Senhor, poderíamos colocar as coisas desta forma também. Como sublinhou, senhor, todas as respostas sensoriais são o início do pensamento.

F: Sim.

K: E o pensamento, com todos os seus movimentos complexos, é o que está a acontecer agora quando estamos a falar.

F: Sim.

K: E o que está a acontecer é o atual, e a interpretação ou a compreensão do que está a acontecer depende do pensamento. Tudo isso, incluindo as ilusões e todo esse processo, é realidade.

F: Sim, assim é.

K: Então, se concordarmos ou aceitarmos isso de momento; surge a questão: pode a mente, que é a rede de todos os sentidos, atualidades e assim por diante, pode ela apreender, ver, observar o que é a verdade?

F: Desde que a mente consiga libertar-se de todo o seu condicionamento.

K: Chegarei a isso um pouco mais tarde. Mas esse é o problema. Para descobrir o que é a verdade absoluta, o pensamento deve ser compreendido – todo o movimento e a natureza do pensamento devem ter sido investigados, observados. E este tem o seu lugar relativo, e assim a mente torna-se então absolutamente imóvel e talvez a partir daí, nessa imobilidade, a verdade é percebida, a qual não deve ser medida por palavras.

F: Sim, aí concordaria, completamente, plenamente.

R: Sim, concordo com isso.

K: Ora, estes são os dois – não é verdade. O ser humano está preso no movimento do pensamento. E este movimento projeta o que é a verdade.

F: Este é o erro que o homem comete.

K: Claro. Ele projeta disto para aquilo, esperando encontrar o que é a verdade. Ou projeta o que ele pensa ser a verdade. And a verdade pode ser colocada em palavras diferentes – Deus. Brahman, como lhe chamam na Índia, ou Nirvana, ou moksha, sabe, toda essa história. Portanto, a nossa questão é então, senhor, pode a mente cessar de medir?

F: Ou seja, a mente tal como funciona atualmente em cada um de nós como indivíduo.

K: Como seres humanos.

F: Como seres humanos.

K: A medição é todo o nosso condicionamento educacional, ambiental, social.

F: Sim.

K: Concorda?

R: Sim.

K: Então o que é a medição?

F: Limitação.

K: Não. O que é a medição, o medir? Eu meço um pedaço de pano, ou meço a altura da casa, meço a distância daqui até um determinado lugar e assim por diante. Medição significa comparação. Certo? Eu continuo aqui a falar, não sei porque é que vocês não participam todos.

SS: Bem, há também a medição psicológica em tudo isto.

K: Sim, há a medição física e a medição psicológica. Uma pessoa mede-se a si própria, psicologicamente, em comparação com alguém.

F: Sim.

K: E por isso há esta constante medição de comparação, tanto externa como interiormente. Certo? Estou a dar uma palestra – qual é a ideia?

R: Bem, eu é que lhe coloquei a questão.

K: Sim, senhor.

R: Assim como eles colocaram a questão a..., eu coloco-lhe a questão a si.

K: Qual é a questão?

R: O que é a não-dualidade? O que é a verdade?

K: Não.

R: O senhor está a explicar.

K: Enquanto o pensamento estiver a medir, tem de haver dualidade.

R: Absolutamente, isso é um facto. Assim é.

K: Agora, como é que surgiu este condicionamento? Compreende, senhor? Caso contrário, não nos podemos mover disto para aquilo. Como é que esta constante medição, comparação, imitação – sabe, todo o movimento da medição, porque é que o homem ficou preso nisto?

R: Toda a medição é baseada no eu – o eu, o ato de medir é feito...

K: Sim, mas como é que isso surgiu? Porque é que os seres humanos, onde quer que vivam, porque é que são condicionados através desta medição. Eu quero, uma pessoa quer descobrir qual é a fonte desta medição. Acompanha-me, senhor?

F: Sim, sim.

SS: Parte disso parece ser o fruto da observação, porque se observa a dualidade da vida em termos de noite e dia, homem, mulher, a mudança das estações e este tipo de coisas, que é um certo tipo de contraste, há um certo contraste aparente.

K: Está a dizer...

SS: Por isso pode parecer um passo natural dizer que há, portanto, um tipo de contraste ou comparação que é aplicável na própria vida do homem.

K: Há escuridão, luz, trovão e silêncio.

P: Parece que o pensamento precisa de um ponto estático para medir, e ele próprio está a mover-se constantemente, e num estado de fluxo ou movimento contínuo, não pode medir, por isso cria un ponto estático que é imóvel, o qual é tomado como o centro do eu. Só a partir daí é que se pode medir.

K: Sim, senhor. Quero dizer, a própria palavra 'melhor', 'maior', na língua inglesa, é medição.

F: Medição, sim, certamente, medição.

K: Portanto, a própria linguagem está envolvida na medição. Agora, uma pessoa tem de descobrir, não é verdade, estou apenas a perguntar, qual é a fonte desta medição, porque é que o homem empregou isto, ou como um meio de vida? Acompanha a minha pergunta, senhor?

F: Sim. Sim.

K: Vê-se a noite e o dia, a montanha alta, os vales baixos, o homem alto, o homem baixo, a mulher, o homem, a criança, a velhice – fisicamente existem todos estes estados de medição. Há também a medição psicológica, é disso que estou a falar, muito mais do que o mero movimento físico da distância e assim por diante. Porque é que o homem tem sido mantido nesta medição?

SS: Provavelmente ele pensa que é o caminho para a frente, até certo ponto, porque, se formos agricultores e semearmos uma cultura de uma determinada maneira, e obtivermos este tipo de resultado, no

ano seguinte semeamos de uma maneira diferente, e obtemos aquele resultado melhor.

K: Sim, portanto é o tempo.

SS: É o tempo.

K: Continue, senhor, mais um pouco. O tempo.

SS: Inclui a capacidade de refletir, de ter experiência, de refletir sobre a experiência, de produzir algo melhor a partir dessa experiência em termos de, provavelmente, uma noção estabelecida do que é, sabe, do que é o bom, do que é a melhor coisa para se ter, ou qual é a situação correta das coisas.

K: Isso é, claro, mas eu quero ir um pouco mais longe do que isso. Que é: porque é que o homem usou o tempo como um meio de progresso? Estou a falar psicologicamente, não do tempo que é necessário para aprender uma língua, do tempo que é necessário para desenvolver uma certa tecnologia e assim por diante.

P: Talvez a necessidade de segurança do pensamento para si próprio.

K: Não, o tempo, que é medição.

F: Acha que a nossa tendência é que, partindo dos factos, dos factos físicos da diferença de tamanho, de quantidade, e assim por diante...

K: É aí que eu quero chegar.

F: ...aplicamos isso analogicamente também ao processo psicológico.

K: Sim. Ou, sem medição não teria havido tecnologia.

F: Isso é verdade.

K: Senhor, não sei se...

N: À medida que a ciência e a matemática progridem, a medição torna-se cada vez mais refinada, e cada refinamento na medição leva a um passo mais além no progresso, os computadores.

K: Não estamos a dizer isso, não estamos a negar isso.

N: Num certo sentido, a medição e a definição da medição levam, de facto, a um certo tipo de progresso, na ciência e na tecnologia.

K: Claro, nós dissemos isso.

R: Mas não estamos a falar tanto de medição física quanto de medição psicológica.

K: Sim. Porque é que o homem usou o tempo psicológico como um meio de crescimento pessoal, de engrandecimento pessoal, a que ele chama 'tornar-se melhor', tornar-se mais nobre, alcançar a iluminação? Tudo isso implica tempo.

N: Será isso, como diz Mehta, transportado da vida quotidiana dos sinais de medição para o campo psicológico? É transportado ou existe no campo psicológico sem referência a isso?

K: É isso que estamos a discutir. Se existe sequer alguma evolução psicológica.

S: Poderíamos dizer que começámos a aplicar a medição ao campo psicológico, por um lado por hábito, porque é o que temos estado a

usar para o campo físico, mas também poderíamos ter feito essa transferência porque é muito confortável pensar...

K: Claro, senhor.

S: ...que posso estar numa confusão agora, mas mais tarde estarei bem.

K: Sejamos claros nisto. Ao nível tecnológico, físico, precisamos de tempo. Precisamos de tempo para adquirir uma língua, tempo para construir uma casa, tempo para ir daqui para ali, ou tempo como uma tecnologia em desenvolvimento, ciência, precisamos de tempo aí. Portanto, sejamos claros nisso. Então eu estou a perguntar outra coisa. Estamos a perguntar outra coisa, que é: precisamos sequer de tempo psicologicamente?

SN: O que é que cria o tempo?

K: O pensamento, o pensamento é o tempo.

SN: O pensamento não terá algo a ver com isso?

K: Que é o que estamos a dizer: o tempo é movimento, não é verdade? Portanto, o pensamento é movimento, o pensamento é movimento, o tempo é movimento daqui para ali; uma pessoa é gananciosa, invejosa, eu preciso de tempo para me libertar disso. Distância física e distância psicológica. Uma pessoa questiona se isso não será uma ilusão – não a distância física, mas a distância psicológica. Existe, senhor, para o dizer de forma muito sucinta, existe psicologicamente o amanhã?

F: Apenas em termos de antecipação.

K: Ah, em termos, porque o pensamento diz: "Eu espero conseguir".

F: E, além do pensamento, há o facto da nossa experiência física, do dia e da noite, e daí as palavras 'amanhã', 'hoje'.

K: Nós dissemos isso muito claramente. Há o ontem, o hoje e o amanhã; isso é uma realidade, isso é também uma medição. Mas nós estamos a perguntar: existe sequer o tempo psicológico, ou terá o pensamento inventado o tempo, o tempo psicológico, a fim de sentir que pode alcançar ou viver num tipo de segurança?

R: O que é o tempo?

K: O tempo, senhor, o tempo é movimento.

R: Sim. O tempo não é nada senão a continuidade ininterrupta de causa e efeito, isso é movimento.

K: Movimento, dissemos nós. Causa, efeito, o efeito torna-se a causa, e assim por diante, e assim por diante.

R: Isso é o tempo. Damos uma palavra chamada tempo a esse movimento.

K: Sim, que é movimento. São agora cinco minutos depois das doze, é um movimento até chegar à uma hora.

R: Sim, é um movimento.

K: É um movimento.

R: Movimento de causa e efeito, contínuo.

K: Sim, esse é um aspeto do tempo. E também o aspeto do tempo que é a partir daqui, a distância física. Tenho de ir a Londres e leva tempo a chegar lá.

R: Sim, essa é outra conceção de tempo.

K: Outro tempo. Estamos a olhar para as várias facetas do tempo.

R: Sim, outro tempo.

M: Senhor, diria que o pensamento em si mesmo implica tempo, porque a ação...

K: Claro.

M: ...da mente a consultar o pensamento, a passar pelo processo do pensamento leva, mesmo que seja uma quantidade de tempo muito rápida e curta, ainda assim é tempo.

K: Certamente, porque o pensamento é a resposta da memória, a memória é tempo.

M: Então uma pessoa tem de...

K: Sim, a memória é tempo. Certo, senhor?

F: Sim.

K: Portanto, por favor, não andem para trás e para a frente. Vamos ater-nos a uma coisa, que é: existe o tempo físico, ontem, hoje e amanhã. O tempo como movimento.

F: Aquilo a que chamamos tempo cronológico.

K: Tempo cronológico. Chamemos-lhe tempo cronológico. O tempo também como a partir da distância. O tempo também para colocar a causa, o efeito – a belota, a árvore. Para subir uma montanha, tempo. Portanto, estamos a dizer que o tempo existe fisicamente.

F: Sim.

K: Certo, senhor? Fisicamente. O bebé cresce até se tornar homem e assim por diante. Portanto, o tempo é necessário, o tempo existe. Isso é uma atualidade, isso é uma realidade. Nós estamos a questionar se psicologicamente existe sequer tempo. Ou se o pensamento inventou o tempo como um meio de alcançar segurança ou porque é preguiçoso para se transformar completamente.

F: Imediatamente.

K: Imediatamente. Por isso diz: "Dá-me tempo". Dá-me tempo para ser forte psicologicamente.

F: Forte de mente.

K: Forte, psicologicamente forte. Psicologicamente dá-me tempo para que eu me livre da minha raiva, do meu ciúme ou do que quer que seja, e eu ficarei livre disso. Portanto, ele está a usar o tempo como um meio de alcançar algo psicologicamente.

M: Mas então uma pessoa deve perguntar-lhe sobre o uso da palavra 'psicológico' neste caso, porque se um processo de pensamento está envolvido e acabámos de dizer que o tempo está implícito no pensamento, como se pode estar sem pensamento psicologicamente?

K: Já vamos chegar a isso.

M: Ou o reino psicológico nesta discussão está fora do pensamento, faz parte do pensamento, ou poderia ser qualquer uma das duas coisas?

K: Não será toda a psique reunida pelo pensamento?

SS: Parece haver aqui uma questão, se é ou não é.

K: Estou a perguntar, senhor, vá devagar. Não será toda a psique o 'eu'?

SS: É isso a psique?

K: Não será, parte disso, o 'eu' – o que eu penso, o que eu quero, o que eu não quero, o que eu desejo, eu desejo, e assim por diante, todo o movimento, o movimento egocêntrico do 'eu' é reunido pelo pensamento.

M: Se assim é, então como seria possível não haver tempo envolvido em qualquer movimento psicológico?

K: Vamos entrar por aí. Quero primeiro ter a certeza de que as nossas perguntas são compreendidas.

N: Faria uma distinção, senhor, entre esperança e aspiração, porque muitas pessoas dizem que aspirar é algo nobre, mas ter esperança é...

K: Aspirar é tempo.

N: Sim, existe tempo, mas...

K: Ter esperança também é, sim.

N: Mas na aspiração parece haver a ideia de algo muito correto.

K: Eu aspiro a tornar-me Deus – é tão tolo.

N: Em todo o mundo religioso existe aspiração. Diria isso?

R: Claro, nas tradições religiosas há aspiração, sempre. O que nós discutimos é, penso eu que o ponto é se é possível ver a verdade sem o pensamento ou o tempo, se ver a verdade é agora, neste momento, ou se a adiamos até nos tornarmos melhores.

K: Ah, não.

R: Essa é a questão.

K: Isto é, no momento em que introduz a palavra melhor...

R: É o que eu digo.

K: Com certeza.

R: É o que eu digo, ou seja, surge a outra questão. Agora a questão é: ela é verdadeira, vê-la-á agora.

K: Não, ainda não chegámos à verdade. Sou muito cuidadoso, senhor, ainda não quero entrar no mundo da verdade. Uma pessoa quer ter a certeza de que o seu pensamento ou é lógico, são, racional, ou chega a uma conclusão que é ilusória. E, portanto, quer-se examinar toda esta natureza do tempo, psicologicamente. É apenas disso que estou a falar. Se não houver amanhã psicologicamente, toda a nossa ação é diferente. Mas psicologicamente dizemos: o amanhã é importante, amanhã farei isto, amanhã espero mudar, psicologicamente. Estou a questionar isso, porque todas as nossas aspirações, esperança, tudo é baseado no futuro, que é tempo.

F: Sim.

N: Diria então que qualquer aspiração, por mais nobre que seja, está no campo da realidade.

K: No campo do pensamento, sim.

F: Sim, porque é uma formulação.

K: Formulação, pelo pensamento.

F: Exatamente. Portanto, estaria eu correto ao dizer que o senhor está preocupado em estar totalmente livre do fator tempo, em termos psicológicos?

K: Sim, senhor. Caso contrário estou preso, a nossa mente está sempre a viver num círculo.

F: Sim, isso é verdade. Estamos amarrados ao passado, àquilo que se tornou fossilizado.

K: Sim, portanto o passado modificando o presente e prosseguindo. Este passado a modificar-se a si próprio em direção ao futuro é tempo. Por isso, quando se diz: "Eu serei melhor", "Eu compreenderei" ou "Eu tentarei", tudo isto está envolvido no tempo. Portanto, eu questiono isso, se é apenas uma invenção do pensamento para si próprio – seja qual for a razão pela qual possamos entrar –, e por isso é ilusório, e por isso não há amanhã.

F: Em termos psicológicos.

K: Claro, dissemos isso muito claramente. Portanto, se alguém é invejoso, o que é uma resposta sensorial, e por conseguinte o pensamento criou esta inveja. Agora dizemos, geralmente dizemos: dá-me tempo para me libertar dessa inveja.

F: Sim, desde que percebamos que isto é inveja.

K: Oh, sim, sou invejoso, o senhor tem uma casa maior, veste-se melhor, tem mais dinheiro, tudo o resto, toda a gente percebe esta inveja, este ciúme, este antagonismo. Portanto, é possível, sendo

invejoso, libertar-se disso instantaneamente e não permitir que o tempo intervenha? Esse é todo o ponto.

F: Não será a inveja a reação psíquica àquilo que é percebido através dos sentidos?

K: Sim, está correto.

F: E não serão os funcionamentos dos sentidos...

K: ...atuais.

F: Sim, são. Determinados por condições físicas reais?

K: Sim, obviamente.

F: Portanto, a reação psíquica segue-se à atividade sensorial. E isso envolve o impulso de prazer/dor dentro de nós.

K: Obviamente. Uma pessoa vê o senhor a conduzir um automóvel grande e deslumbrante. E eu estou a conduzir um automóvel pequeno, por isso há comparação.

F: Sim. A comparação surge seguramente, em parte, através do que os outros colocaram diante de nós, de que isto é melhor do que aquilo.

K: Do que aquilo.

F: Isto é mais agradável ou isto é menos agradável.

K: Isso começa desde a infância.

F: Portanto, entramos no hábito psicológico.

K: Isso começa na infância.

F: Sim.

K: Tu não és tão bom como o teu irmão nos exames, e todo o sistema educativo se baseia nesta avaliação comparativa das capacidades de cada um. Agora estamos a ir, repare, estamos a afastar-nos de...

R: Sim.

S: Sim, senhor, não acabámos de chegar ao facto de que qualquer coisa que esteja envolvida na medição e no pensamento não se pode livrar da medição e do pensamento?

K: Primeiro tem de se dar conta da atualidade disso. Não dizer "Sim, eu já compreendi".

S: Dá-se conta disso com o pensamento?

K: Não.

S: Então qual é o...

K: Espere, já vamos chegar aí, devagarinho, espere. Será que vemos que usámos o tempo psicologicamente e que, portanto, essa utilização psicológica do tempo é uma ilusão? Primeiro quero ver, temos de ser claros nesse ponto – eu alcançarei o céu. Tornar-me-ei iluminado. Acabarei por alcançar, através de várias séries de vidas, ou de uma vida, o Nirvana, o Moksha, tudo isto. Tudo isso é tempo psicológico. Nós estamos a questionar se isso é uma ilusão. Se for uma ilusão, faz parte do pensamento.

S: Certo. Ora, nós não podemos, não usamos o pensamento para ver tudo isto.

K: Não. Espere. Compreendemos sequer verbalmente...

S: Mesmo com o pensamento?

K: Com o pensamento. A comunicação agora é, entre nós, através de palavras. Essas palavras foram acumuladas e assim por diante, e nós os dois falamos, aparentemente de momento falamos os dois em inglês, compreendemos o significado. Agora, será que vemos – ver não através de argumento, através de explicação, através de racionalização, que o pensamento criou este tempo psicológico como um meio de alcançar algo?

M: Portanto, podemos ver isso ainda dentro do processo do pensamento, ainda dentro do reino do pensamento.

K: Agora espere.

M: É desse ver que está a falar?

K: Não, já vou chegar aí. Já vou chegar aí devagar, quero conduzir até aí, caso contrário não será claro. Estou a ir bem, estamos a acompanhar-nos mutuamente, senhor, ou não?

R: Estou a acompanhar.

K: Isto é exato, senhor?

R: Isso ainda não posso dizer. Ainda não lhe posso dizer. Porque não sei para onde estamos a ir.

K: Eu também não sei para onde vou, mas isto é um facto.

R: Sim, sim. Está correto. Ou seja, estou a observar.

N: Penso que há também alguma dificuldade em apreender o que está a dizer, porque existe maturidade e crescimento na natureza, através do tempo.

K: Nós já passámos por isso, Narayan. Não voltes a isso.

N: Não estou a voltar a isso, mas inconscientemente a pessoa identifica-se com isso. Existe maturidade e crescimento nos seres humanos, através do tempo? Existe algum tipo de maturidade através do tempo.

K: Nós dissemos isso.

N: Sim, por isso a pessoa fica presa a isso.

K: A pessoa agarra-se, fica apegada a esta ideia do tempo como autoaperfeiçoamento, não apenas fisicamente mas psicologicamente.

N: Eu nem sequer digo 'autoaperfeiçoamento', maturidade.

K: Não.

N: Um tipo de crescimento natural, natural, comparando-nos com a natureza, como se vê por todo o lado.

K: Sim, mas por isso mesmo, espere, o que quer dizer com maturidade? Podemos ter significados diferentes para essa palavra, amadurecer. Uma árvore está madura numa determinada idade, um ser humano fisicamente está maduro numa determinada idade. E queijo curado!

N: Sim, o todo, o fruto a partir do botão.

K: Sim, o fruto está maduro para ser colhido. E assim por diante. Mas existirá sequer maturidade psicológica? Esse é todo o meu ponto.

P: Talvez haja um fator da vida, a maturidade intelectual que está ao nível mental e...

K: Sim, senhor, eu concordei. Está a ir...

M: Dentro do mundo ilusório, psicologicamente existe uma certa maturidade, mas continua fundada no pensamento e no tempo.

K: Sim, mas estou apenas a perguntar, Maria, será que compreendemos claramente, mesmo verbalmente, e logo intelectualmente, que usámos o tempo como um catalisador psicológico para provocar a mudança? Certo?

R: Isso é...

K: E eu estou a questionar esse catalisador.

F: Posso indagar, senhor: o que quer dizer precisamente quando diz: "Será que vemos que o tempo psicológico é uma ilusão?", o que quer dizer com a palavra 'ver'?

K: Ver, quero dizer com essa palavra 'ver', observar sem a interferência do pensamento.

F: Isso significa estar completamente consciente, estar completamente ciente de o tempo ser uma ilusão como um facto.

K: Sim, ver isto é como eu ver uma cobra, e não a confundir com uma corda.

F: Não. Portanto, o senhor concordaria que isso envolve – concordaria que isso envolve uma transformação completa do seu modo de perceção, da sua consciência? Quando se está realmente consciente de algo, não se tem de...

K: Agora espere um minuto. Mais uma vez, senhor, a palavra 'consciência' e 'consciente'...

F: Essas são palavras difíceis.

K: Essas são palavras difíceis. Eu vejo isto, posso ver isto e não lhe chamar um microfone?

F: Sim.

K: Não lhe chamar, mas ver a forma, apenas observar sem qualquer reflexão.

F: Exatamente, sem lhe dar um nome.

K: Dar-lhe um nome e tudo o resto.

F: Analisar.

K: Analisá-lo.

F: Por outras palavras, ver é um ver total...

K: Ver.

F: ...quase no sentido de o senhor ser aquilo que vê.

K: Não, não. Isso torna-se então uma dualidade, o senhor torna-se aquilo. Não.

F: O senhor não se torna aquilo no sentido de se fundir nisso. Mas está desperto em termos de um todo unitário.

K: Só um minuto, senhor. Estas, mais uma vez, são palavras um pouco difíceis.

R: Não penso que seja isso que ele quer dizer. Não.

K: Senhor, observar implica – primeiro olhemos para isso como é geralmente entendido – para observar uma árvore, eu dou-lhe um nome.

F: Sim.

K: Gosto dela ou não gosto dela. E assim por diante, assim por diante. Mas o que nós queremos dizer com observação, ver; será escutar primeiro e não fazer disso uma abstração em ideia, e depois a ideia é que vê? Pergunto-me se vê?

R: Sim, sim.

K: Diga-se por exemplo – eu disse um pouco antes que psicologicamente não há tempo, o tempo psicológico é a invenção do pensamento, e pode ser uma ilusão. Agora, escutar isso sem o interpretar, o que quer dizer, racionalizá-lo, ou dizer: "Não compreendo", "Compreendo", apenas escutar essa afirmação e não fazer dela uma ideia, mas apenas escutar. Da mesma forma que se escuta dessa maneira, da mesma maneira observar, ver. O que diz, senhor?

R: Quero perguntar-lhe o que é que nos está a tentar dizer?

K: Estou a tentar dizer, senhor, que a verdade não pode de modo algum ser percebida, vista, através do tempo.

R: Correto.

K: Espere um minuto, o senhor não pode concordar.

R: Não estou a concordar, eu vejo-o. É por isso que estava à espera para lhe perguntar o que é que está a tentar dizer.

K: Estou a tentar dizer que – não estou a tentar, estou a dizer.

R: Sim, claro. O que quer dizer.

K: Desculpe. Estou a dizer que o homem, através da comparação com o mundo exterior, criou um tempo psicológico como um meio de alcançar um fim recompensador desejado.

R: Concordo.

K: Não, mas vê isso como um facto – facto no sentido em que assim é?

S: Será a faculdade da mente que vê isso a mesma faculdade que vê a verdade?

K: Olhe, Scott, primeiro escuta, não é verdade, essa afirmação?

S: Sim.

K: Como é que escuta essa afirmação?

S: Bem, no início limito-me a escutar.

K: Escuta. Faz disso uma ideia?

S: Frequentemente, mais tarde, sim.

K: Não. É um processo simultâneo a acontecer. Escuta e fica com uma ideia disso, e a ideia não é a observação real. É só isso que estou a dizer.

S: Mas se existe essa...

K: Não, isto vem, senhor, desde os gregos e os hindus, toda a nossa estrutura baseia-se em ideias. E nós estamos a dizer que a ideia não é o acontecimento real, que é o escutar real.

F: A ideia é apenas um retrato do escutar real.

K: Sim. O que é uma evasão, um evitar da observação real.

F: Do facto imediato.

K: Sim, olhar ou escutar.

SS: Então pode haver algo de que nos estamos a evadir constantemente.

R: Sim.

SS: Gostaria de sugerir que, tal como temos estado a falar sobre o pensamento e as várias coisas que ele idealizou para criar algum tipo de liberdade ou libertação ou salvação ou redenção, pode haver algum fator impulsionador que faz parte do pensamento, ou pode haver um fator impulsionador que justifica isto, o qual pode ser o sofrimento.

K: Sim, senhor, a fuga da dor através da recompensa.

SS: Parece aplicar-se às civilizações mais sofisticadas e às mais primitivas, a todas elas.

K: Obviamente. Porque todo o nosso pensamento se baseia nestes dois princípios: recompensa e punição. A nossa recompensa é a iluminação, Deus, o Nirvana ou o que quer que lhe queira chamar, longe

da ansiedade, da culpa, de toda a dor da existência, sabe, de toda a miséria de tudo isso.

F: Não será possível estar livre da ideia de recompensa ou punição?

K: É isso que estou a dizer. Enquanto as nossas mentes estiverem a pensar em termos de recompensa e punição, isso é tempo.

F: Como é que as nossas mentes pensam dessa maneira?

K: Porque fomos educados dessa maneira.

F: Sim, verdade.

K: Somos condicionados desde a infância, desde o tempo dos gregos no Ocidente, porque aí a medição era importante, caso contrário não se teria conseguido obter todo este conhecimento tecnológico.

F: E diria que isto se deve ao facto de estarmos amarrados à ideia de um 'eu' separado, de um 'mim' separado? Supondo que alguém vê, ouve, toca, etc., tudo em termos de uma totalidade, de uma perceção de totalidade.

K: Não se pode estar consciente da totalidade a menos que se tenha compreendido – não o senhor, senhor –, a menos que se tenha compreendido o movimento do pensamento.

F: Do pensamento.

K: Porque o pensamento é em si mesmo limitado.

F: Sim, claro, o que significa a intrusão da autoconsciência como algo separado.

K: Sim.

F: Caso contrário, não estaria lá.

K: Senhor, como é que esta consciência separadora do eu passou a existir?

F: Condicionamento, em primeira instância.

K: É tão óbvio.

F: Eu, tu, mim.

K: Claro, a medição.

F: A medição, exatamente. E isso, analogicamente, transfere-se inevitavelmente para o reino da psique, o reino da mente...

K: Com certeza.

F: ...ou o que quer que seja.

K: Portanto, chegamos a este ponto: o senhor faz uma afirmação de que o tempo psicológico tem sido usado pelo homem como um meio de alcançar a sua recompensa. É tão óbvio. E essa recompensa é para longe da dor que ele teve. Por isso estamos a dizer que esta procura de recompensa ou a obtenção da recompensa é um movimento do tempo. E existirá sequer tal coisa? Nós inventámo-la, pode ser uma ilusão. E a partir desta ilusão não posso ir para a realidade – quero dizer, para a verdade. Portanto, a mente tem de estar total e completamente livre deste movimento de medição. Será isso possível?

F: Como resposta curta, diria simplesmente que sim.

K: Sim. Ou diz que sim como uma conclusão lógica, ou uma afirmação especulativa, ou um desejo, um conceito, ou então assim é.

F: Sim, um 'ser óbvio' está lá. Se há um sentido de 'ser óbvio', de claro que assim é, então há...

K: Então eu assumo que assim é, mas continuo o resto da minha vida a mover-me na outra direção.

F: Se uma pessoa vir realmente...

K: Ah, é isso que nós estamos a dizer.

F: ...então não vai na outra direção.

K: Portanto, é isso que estamos a dizer: será que o vemos, ou será que pensamos que o vemos?

F: Exatamente.

M: Podemos voltar atrás por um momento? O senhor disse que observa, que ouve a afirmação, que a observa. Na verdade, o que faz a mente nessa observação?

K: Por favor, se posso colocar as coisas desta forma: por favor não aceitem o que se está a dizer, mas vamos descobrir. A observação, no sentido em que se fala, implica um ver sem nomear, sem medir, sem um motivo, sem um fim. Obviamente que isso é ver realmente. A palavra 'ideia' a partir do grego, a própria palavra significa observar.

M: Mas, senhor, provavelmente todos concordaríamos com isso. E o que é que está a atuar nesse momento? É uma espécie de lógica, penso eu, na maioria das pessoas.

K: Não.

M: Parece muito evidente o que disse.

K: A observação implica silêncio e não formar qualquer conclusão, apenas observar silenciosamente, sem qualquer resposta psicológica ou sensorial, exceto visual ou interior; “insight” [perceção imediata] sem as respostas da memória.

R: Sem qualquer juízo de valor.

K: Sim.

F: Diria, senhor, que isso implica sem qualquer reação do cérebro ou dos sentidos ou...

K: Sim, senhor, isso. Espere, isso é uma coisa perigosa, trazer o cérebro. Porque depois temos de entrar em toda a questão de, sabe, eu não quero entrar na questão do 'cérebro' de momento. Implica isso, isso significa que o pensamento está absolutamente quieto na observação.

F: Os cientistas, por exemplo, que têm inspirações novas e notáveis, ou também os grandes artistas quando criam coisas maravilhosas, isto acontece quando tudo está quieto lá dentro, o que permite que este novo emerja, o novo, o verdadeiramente novo, o pulsar da criação.

K: Sim, senhor, mas esse “insight” é parcial. O “insight” ou a perceção do cientista é parcial.

F: Parcial, sim. Isto é, a formulação desse “insight”.

K: Ah, o insight dele não é apenas formulação, mas o próprio facto do seu insight, porque o insight implica uma transformação total da sua vida diária, não é apenas: sou um cientista e tenho um insight na matemática, na matéria, no átomo. O insight implica a forma como o homem vive como um todo.

R: Assim é, perfeitamente.

F: E qualquer insight é uma manifestação particular enraizada no plano de fundo do todo.

K: Ah, não, aí dispersamo-nos para outra coisa. Eu não aceitarei, desculpe, não é que eu não queira aceitar, é antes confuso, isso. Senhor, falemos um bocadinho sobre o "insight", ou o ver. O insight implica uma observação na qual não há lembrança das coisas passadas, portanto a mente está alerta, livre de todos os elementos e assim por diante, apenas para observar. Só então se tem um insight. Mas esse insight de que estamos a falar implica a sua vida inteira, não como cientista, como artista. Eles têm um "insight" parcial.

R: Isso é apenas um pequeno fragmento.

K: Fragmento de "insight", mas não é disso que estamos a falar. Portanto, resume-se a isto.

R: E aquilo de que falamos é a existência inteira.

K: Claro, a existência do homem.

R: A existência, sim.

F: Portanto, nesse estado de observação de que o senhor está a falar, não há qualquer tipo de reação.

K: Claro, obviamente. Não é uma reação de causa/efeito.

F: Exatamente. Está livre de causalidade.

K: Claro, obviamente, caso contrário estamos de volta à velha causa que é um motivo e assim por diante.

R: E esse ver está além do tempo. Está além do tempo, esse ver não está limitado ou preso no tempo.

R: Não está limitado, ou pensado no tempo.

K: E esse "insight" não está envolvido no tempo.

R: Está correto. E, naturalmente, não é causa nem efeito.

K: Sim. Mas, espere um minuto. Tem, não o senhor, senhor, mas temos nós este "insight" sobre – espere, só um minuto, deixe-me terminar – sobre esta invenção psicológica do tempo pelo pensamento, como forma de alcançar algum resultado? Obtivemos esse "insight", consegue vê-lo, ou é apenas a um nível verbal, ideológico?

R: Ou se é um facto.

K: Não.

R: Esse tempo psicológico necessário para ver.

K: Não, senhor. Nós entrámos nesta questão. O homem inventou o tempo, psicologicamente, para alcançar um fim desejado, um propósito, uma recompensa. Vê-se isto como uma ideia, ou assim é? É tão óbvio que assim é. Então como é que o homem – este é o ponto –, como é que o homem, um ser humano, se vai afastar totalmente disso, transformar totalmente todo este conceito de ideia, de tempo? Eu digo que só é possível quando se tem um "insight" sobre toda esta questão, o qual não envolve esforço, não envolve concentração, tudo isso. Isto é verdadeira meditação.

F: De facto, simplesmente acontece.

K: É verdadeira meditação.

R: De facto.

S: Senhor, há um dilema no qual penso que muitas pessoas se encontram quando escutam isso, que é: para se ter este "insight"...

K: Ah, não o pode ter.

S: Bem, para que este "insight" ocorra, deve haver um "insight" sobre o pensamento. E parece... um pouco como um círculo fechado.

K: Não.

S: ...um pouco como um círculo fechado.

K: Não. Nós entrámos nisto, senhor. O pensamento, como dissemos, é a resposta da memória, a memória é conhecimento, experiência, e, portanto, a partir do passado, o pensamento move-se.

S: Sim.

K: Mas é sempre a partir do passado, nunca está livre do passado.

S: E dissemos que deve haver um ver, um observar...

K: Ver.

S: ...sem...

K: Ver isso.

S: Certo. Ora, nós não podemos ver isso com o pensamento, devemos ver...

K: Espere, não, não diga isso. Eu disse há pouco – esqueci-me, desculpe.

S: Estávamos a dizer que deve haver um ver, um observar, que é um “insight”...

K: ...sobre o pensamento.

S: ...sobre o pensamento.

K: Espere, aguente só um momento. Ora, o pensamento é a resposta da memória. A memória, armazenada no cérebro através da experiência, e isso tornou-se conhecimento.

S: Sim.

K: Portanto, o conhecimento é sempre o passado. E a partir daí surge o pensamento. Isto é irrefutável, quero dizer, assim é.

S: Sim.

K: Agora, será isto uma ideia ou uma atualidade que o senhor próprio percebeu: que o senhor mesmo vê que essa ascensão do homem através do conhecimento não é assim? O homem só pode ascender talvez tecnologicamente, mas psicologicamente, se continuar com a acumulação de conhecimento, está preso na armadilha. Consegue ver isso? Ou faz disso uma ideia e diz: "O que quer dizer com isso?", e assim por diante.

S: Mas, senhor, só para ver isso, eu tenho de estar livre.

K: Não, observe, primeiro escutou.

S: Sim.

K: Escutar sem análise, sem interpretação, sem gostar ou desgostar, apenas escutar. E se escutar dessa maneira, absorveu o

facto, absorveu o facto de que o pensamento é a resposta da memória. Então pode prosseguir. Então, poderá o pensamento alguma vez libertar-se da sua mãe, das suas raízes, da sua fonte? Obviamente que não.

SS: Mas o pensamento pode estar consciente da sua própria atividade.

K: Claro, nós passámos por tudo isso.

M: Senhor, diria que se o "insight" passa a existir nesse momento, que então esse "insight" não volta a cair no mecanismo do pensamento?

K: Oh não, claro que não. Digamos, por exemplo, que tem um "insight" e age. Agora sejamos claros. "Insight" significa ação, instantaneamente, não ter um "insight" e agir mais tarde. Esse mesmo "insight" implica ação. E age. E essa ação é sempre correta, sendo correta o ser exata, precisa, sem qualquer arrependimento, sem qualquer esforço, sem qualquer recompensa ou punição, assim é.

SS: No entanto, essa ação não é necessariamente fazer alguma coisa. Pode ser uma não-ação em termos de fazer coisas externamente.

K: Pode ter de ser, tanto externamente como interiormente. Se eu tiver um "insight" sobre o apego, apego a ideias, apego a conclusões, apego a pessoas, apego ao meu – acompanha-me? – conhecimento, experiência. Se eu tiver um "insight" sobre isso, tudo isso é abandonado.

R: E posso colocar as coisas, senhor, de outra forma – não sei se concorda –, ver esta ilusão, ver esta ilusão.

K: Sim. Mas uma pessoa deve estar segura de que é uma ilusão.

R: Quer lhe chame ilusão ou qualquer outro nome que lhe dê, ver...

K: 'O que é'.

R: 'O que é'.

K: Só isso.

R: Sim, ver 'o que é'. Não dê um termo.

K: Não, ver 'o que é'.

R: Ver 'o que é' é ver a verdade.

K: Não, não, repare. Está a introduzir a verdade – eu ainda não estou pronto para isso.

R: Eu quero alcançá-la antes da uma hora! Não quero adiá-la, mas a sua tese principal é: não introduza o tempo.

K: Sim, eu disse, precisamente, à uma hora.

R: Não, não, não à uma, sim. Ver 'o que é' tal como é, é ver a verdade. É isso que eu gostaria de colocar, para encurtar caminhos.

K: Senhor.

R: E a verdade não está longe de...

K: Não sei o que ela é.

R: É isso que lhe digo, ver.

K: Não sei o que significa ver. O senhor disse-me o que significa ver, mas posso não ver. Posso pensar que vejo.

R: Sim, nesse caso não está a ver.

K: Devo estar muito seguro de que não estou a pensar que estou a ver.

R: Não.

K: Senhor, a minha vida inteira é isso – eu penso que vejo.

R: É diferente de ver.

K: O senhor diz isso, mas as pessoas comuns dizem: eu vejo, sim. O que quer dizer: eu acho que vejo o que está a dizer. Mas posso não ver realmente 'o que é'. Acho que vejo 'o que é'.

S: Krishnaji, eu poderia, isto pode ser uma pergunta simples mas, o senhor diz que a pessoa comum diz: "Estou a ver, estou a ver o que está a dizer", mas na verdade não está.

K: Sim.

S: É apenas mentalmente que ela vê algo, ou intelectualmente. Poderíamos dizer o que é que vai provocar na pessoa comum esse ver correto, esse ver sem o pensamento?

K: Eu expliquei, senhor, eu expliquei-o. Primeiro devo escutar.

S: Sim.

K: Ah, mas será que escutamos ou temos toda a espécie de conclusões, as nossas mentes tão cheias, repletas, que ela não é capaz de escutar? O senhor olha para mim e diz: "Ele é um indiano, que se lixe, livremo-nos dele, ele não sabe nada". Ou diz: "Bem, ele é considerado uma pessoa", isto ou aquilo. O senhor não escuta realmente.

S: Bem, então a pergunta é, eu mudaria apenas a terminologia, o que poderia provocar esse escutar correto?

K: Tem sido dito que é através do sofrimento. Isso é um absurdo. Tem sido dito: faça esforço. O que é um absurdo. O senhor escuta quando alguém diz: "Eu amo-te". Não escuta? Então, será capaz de, da mesma forma, escutar aquilo que pensa ser desagradável?

Portanto, senhor, voltemos agora a esta questão da verdade. Temos uma discussão esta tarde?

M: Creio que foi dito às 3h30 que nos encontraríamos.

K: 3h30. Está bem. Podemos então ir no encalço da verdade?

R: Sim. Não. Eu não quero esperar pela verdade. (risos)

K: Quer tudo em cinco minutos, senhor?

R: Nem sequer cinco minutos.

K: Um minuto?

R: Um minuto. Se não o consegue fazer num minuto, não o consegue fazer em cinco horas.

K: Concordo inteiramente. Muito bem, senhor, num segundo. A verdade não é percetível através do tempo. A verdade não existe quando o eu está presente. A verdade não passa a existir se o pensamento estiver a mover-se em qualquer direção. A verdade, o pensamento, é algo que não pode ser medido – medido.

R: A verdade.

K: Eu disse a verdade. E sem amor, sem compaixão, com a sua própria inteligência, a verdade não pode ser.

R: Sim, agora voltou a dizê-lo em termos negativos, na verdadeira tradição do Buda. Sim.

K: Repare, sabe o que fez, senhor? Olhe. Traduziu em termos de tradição, por conseguinte – perdoe-me que lho aponte, não estou a ser insolente –, afastou-se do escutar real disto.

R: Eu escutei, escutei muito bem.

K: Então captou o perfume disso.

R: Sim, e captei o perfume do que disse. E é por isso que queria tê-lo num minuto.

K: Então, senhor. Qual é então a relação da verdade com a realidade? Seja cuidadoso. Quero dizer, estarão estas duas eternamente divididas?

R: Não.

K: Não, não.

R: Não, eu não hesito, não estou a hesitar desse modo. Elas não estão divididas.

K: Como é que sabe?

R: Eu sei-o.

K: Não, senhor. Elas não estão divididas. Ora, o que quer dizer com isso, senhor?

R: Foi o que eu disse, ver.

K: Não, só um minuto, senhor. A verdade e a realidade, elas não estão divididas. Isso significa que o pensamento e a verdade estão sempre juntos. Não? Se não estão divididas, se algo não está divorciado, separado, elas estão juntas, um movimento unitário. O pensamento...

R: O pensamento não.

K: Espere, a realidade, foi por isso que entrei por aí, senhor. A realidade é tudo o que o pensamento reuniu. Estamos todos de acordo que assim é. Podemos usar a palavra, a terminologia, a palavra 'realidade' como outra coisa qualquer, não me importa, mas de momento estamos a dizer: a realidade são todas as coisas que o pensamento reuniu, incluindo a ilusão; e a verdade não tem rigorosamente nada a ver com isto, não pode ter. E, portanto, as duas não podem estar juntas.

R: Ver essa ilusão, ou o que quer que seja, ver 'o que é', é ver a verdade. 'O que é' é a verdade. 'O que é' é a verdade. Não há verdade além disso. 'O que é' é a verdade.

K: Não, senhor.

R: Isto é, 'o que é' é a verdade.

K: Senhor...

R: O que não é, é mentira.

K: Não, nós dissemos que a realidade é o movimento do pensamento. Correto, senhor? E a verdade é intemporal. A verdade é intemporal, não é a sua verdade, a minha verdade, a verdade dele – é algo além do tempo. O pensamento é do tempo, as duas não podem correr juntas, é isso que eu estou...

R: O que eu disse é que não existem duas.

K: Senhor.

R: Isso é novamente dualidade, está novamente a dividir.

K: Não, não estou. Estou a apontar, senhor – posso estar enganado, mas estou apenas a apontar – que o pensamento criou tal ilusão e provocou tantos enganos, e pode enganar-se a si próprio dizendo: "Sim, eu vi a verdade". Portanto, eu devo estar muito esclarecido, deve haver clareza de que não há engano de espécie alguma. E estou a dizer que o engano existe, existirá inevitavelmente se eu não compreender a natureza da realidade.

Podemos continuar isto, senhor, depois do almoço.

R: Eu gostaria de abordar esta tarde outra questão. Porque não haverá fim para esta questão.

K: Sim, senhor, qual é a questão?

R: A outra questão de que queríamos falar, se existe a pré-existência, a continuidade, aquilo a que as pessoas chamam geralmente o renascimento.

K: Renascimento?

R: Sim.

K: Sim. Faremos isso depois do almoço, senhor? Está bem.

R: Penso que aqui chegámos à verdade. Não sei se o senhor...

K: Eu não cheguei à verdade, não posso ir para a verdade.

R: Não, o senhor vê a verdade.

K: Eu não vejo a verdade. Há uma diferença tremenda: eu não posso ir para a verdade, não posso ver a verdade. A verdade só pode existir, só pode ser, ou só é quando o eu não está presente.

R: Está correto.

K: Vamos comer, sim? Encontramo-nos aqui depois do almoço, às 3h30.

BROCKWOOD PARK 2ª CONVERSA COM ACADÉMICOS BUDISTAS
28 DE JUNHO DE 1979 'MORTE'

K: Senhor, a sua pergunta era se existe vida após a morte.

R: Posso dizer algumas palavras sobre isso?

K: Claro, senhor.

R: Sabe, eu quero colocar-lhe esta questão porque todas as religiões, tanto quanto sei, concordam e aceitam uma vida após a morte. Evidentemente, o budismo e o hinduísmo, aceitam não uma vida, mas muitas vidas antes deste nascimento e após esta morte. Esse é o ensinamento hindu e budista. Mas, tanto quanto sei, o cristianismo aceita pelo menos uma vida após a morte, seja no inferno ou no céu.

K: Sim, senhor, os muçulmanos também.

R: Os muçulmanos também. Não sei muito sobre as outras, mas estas religiões aceitam a vida após a morte, não sei, creio que o zoroastrianismo a aceita. E, claro, exceto no budismo, em todas essas religiões existe uma alma, o eu, o Atman, com esta substância imutável, eterna e permanente no homem que transmigra ou reencarna. O

budismo não aceita um eu, Atman ou alma ou ego que seja permanente, eterno, perpétuo, imutável. Mas o budismo aceita que o homem é composto por cinco agregados, físicos; e se o colocarmos de forma breve, como diz o termo budista, nome e forma.

K: Nome e forma.

R: Que o senhor usa com muita frequência. Nome e forma. Ou seja, nome significa as qualidades mentais e forma é o corpo físico. Mas todas estas são energias segundo o budismo, forças. E de acordo com o budismo, aquilo a que se chama morte é o não-funcionamento do corpo.

K: Sim.

R: Mas esse não-funcionamento do corpo não significa o não-funcionamento de todas as outras qualidades e forças, como o desejo, a vontade de se tornar, de se tornar cada vez mais e tudo isso. Portanto, enquanto o homem for imperfeito, isto é, se não tiver visto a verdade. Uma vez que se vê a verdade, a pessoa é perfeita e não há desejo de se tornar, porque não há nada em que se tornar. E quando o homem é imperfeito tem sempre desejo, vontade, como sugeriu esta manhã, tempo para se tornar mais, para se tornar mais perfeito e coisas desse género.

Por isso o renascimento está lá para ele, porque ele não é perfeito. Mas seja o que for, de acordo com o budismo, não é uma substância imutável que prossegue, mas é a causa e o efeito, tal como hoje o Buda diz, a cada momento estamos mortos e renascidos. E por isso, no budismo, é errado dizer reencarnação, porque não há nada para encarnar.

Depois, transmigração também não é um bom termo. E usamos agora renascimento, o que não é totalmente correto. No termo budista é "punar janman", no Pali, isso significa um tornar-se de novo, re-devir,

chama-se re-devir, isto é, a continuidade do re-devir, continuidade ininterrupta, essa é a atitude budista. Pergunta-se no budismo, com muita frequência, nos muitos textos: é a mesma pessoa ou outra? A resposta é, a resposta tradicional e clássica budista é: nem ele nem outro. Essa é a resposta, 'nem ele nem outro', esse é o processo de continuidade; uma criança cresce até ser um homem de cinquenta anos, será ele a mesma criança ou outra? Não é nem a mesma criança nem outra. Da mesma forma, não é nem ele nem outro. Esta é a atitude budista em relação ao renascimento.

E agora eu gostaria de saber qual é a sua atitude e qual é a sua interpretação?

K: Senhor, poderíamos fazer uma viagem juntos um bocadinho?

R: Sim. Quer dizer, quer que eu responda ou...

K: Não, uma viagem juntos, a investigar esta questão.

R: Sim.

K: Diria que toda a humanidade, quer o ser humano viva na América, na Rússia, na Índia ou na Europa, está presa no sofrimento, no conflito, na discórdia, na culpa, numa grande sensação de miséria, solidão, infelicidade, confusão; que esse é o destino comum de todos os homens, por todo o mundo? Isto é, a consciência do homem – não a superconsciência ou algum outro tipo de consciência, a consciência comum do homem é o conteúdo de tudo isto. Concordaria, senhor?

R: Sim.

K: Que o homem, o ser humano – não direi o homem, porque há aqui muitas raparigas também –, mas os seres humanos, por todo o mundo, têm o mesmo fenómeno psicológico. Externamente podem diferir, altos, baixos, morenos e assim por diante, mas psicologicamente

são imensamente semelhantes. Portanto, pode dizer-se: o senhor é o mundo. Diria?

F: Inteiramente.

K: Concordaria com isso, senhor? O senhor é o mundo e o mundo é o senhor. Correto, senhor? Falemos sobre isso.

R: Sim. Num certo sentido.

K: Não num certo sentido, eu quero chegar aí. Não é parcialmente, assim é. O senhor nasceu em Ceilão, ele nasceu na Índia, outro nasceu na América ou na Europa, ou incluindo esta ilha, a Inglaterra. Externamente a cultura de alguém, a sua tradição, o seu clima, a comida, tudo isso pode variar. Mas interiormente temos o mesmo sentimento de culpa; culpa, não por causa de algo, mas o sentimento de culpa, o sentimento de ansiedade. Correto?

R: Sim, mais propriamente não culpa, ansiedade, eu concordaria. Eu concordaria com a ansiedade, não com a culpa; o sentimento de culpa numa determinada forma de sociedade.

K: Quero dizer, é culpa, a menos que se seja insensível, brutal, a pessoa sente-se culpada. Mas esse é um ponto menor.

R: Sim.

SS: Talvez mais como culpa na tradição ocidental.

R: Sim.

SS: E algo mais parecido com vergonha no Oriente, talvez.

K: No Oriente eles traduzem-no de forma diferente.

SS: Mas o sentimento é o mesmo.

K: Karma ou o seu quinhão e assim por diante. Muito bem, não usarei a culpa. Ansiedade.

R: Sim, ansiedade.

K: Solidão, desespero, várias formas de depressão, sofrimento e medo, este é o destino comum do homem. Isso é óbvio, quero dizer. Portanto, a consciência dos seres humanos é o seu conteúdo. Correto? O conteúdo é tudo isto. Logo, os seres humanos por todo o mundo são mais ou menos semelhantes, tirando o seu nome e forma físicos. Concordaria?

R: Sim.

K: Portanto, pode-se dizer, não como uma afirmação verbal, mas como um facto, que nós, seres humanos, somos semelhantes. E, por isso, profundamente, o senhor sou eu.

R: Em semelhança.

K: É isso que estou a dizer. E eu sou o senhor.

R: Sim, semelhantes.

K: Porque cada pessoa passa por várias formas de inferno, tragédias, desventuras. E, assim, o mundo, a humanidade é uma só. Certo? Concordaria?

F: A humanidade é uma só.

K: Se veem isso, se o aceitam, então o que é a morte? Quem é que morre? O nome, a forma e também a ansiedade, a dor, o desgosto, a miséria — será que isso também morre? Está a acompanhar o meu raciocínio, senhor? Podemos discutir isto um pouco? Ou seja, para mim o mundo é, na verdade, o "eu", não são apenas palavras. Eu sou o mundo, no sentido em que posso ter contornos físicos diferentes,

diferenças faciais físicas e por aí fora, altura e cor e tudo o mais, mas não estamos preocupados com isso. Psicologicamente, passamos por misérias, tragédias e fealdades extraordinárias, por feridas. Portanto, essa é a consciência comum do homem. Certo, senhor? Essa é a torrente em que o homem vive, psicologicamente. Certo?

Então, o que é morrer? Se realmente aceitam isso ou se o veem como sendo real, não imaginado ou idealista, mas sim um facto. Se aceitam esse facto, então o que é a morte, o que é que morre? O corpo? A forma, o nome? A forma e o nome podem ser diferentes de si, o senhor é homem, mulher e tudo o resto. Portanto, essa é a torrente comum em que a humanidade vive, com surtos ocasionais de felicidade, momentos raros de grande alegria, momentos raros de um sentimento de grande beleza. Mas isso faz parte da nossa vida comum, esta vasta torrente continua a correr o tempo todo. Certo? É um grande rio. Certo? Discutamos, os senhores podem discordar completamente.

M: Senhor, está a dizer que, nessa torrente, toda a noção que a maioria das pessoas partilha de uma espécie de consciência individual é uma ilusão completa?

K: Penso que sim.

M: Porque é que a humanidade tem isso inevitavelmente?

K: Porque faz parte da nossa educação, parte da nossa cultura, tanto religiosa como secular, de que existe o senhor, o senhor é um indivíduo, o senhor, sabe, toda essa ideia. E também a palavra "indivíduo" é, na verdade, mal aplicada, porque indivíduo significa obviamente aquele que é indivisível. Mas nós estamos todos fragmentados. Por isso, mal nos podemos chamar indivíduos.

F: Estamos fragmentados.

K: Estamos fragmentados, fragmentados, despedaçados. Portanto, se vemos que a consciência do homem é a consciência do mundo, o mundo...

F: ...de toda a humanidade.

K: ...de toda a humanidade, nesse vasto rio que não tem começo, que continua a correr, e o senhor e outro fazem parte dessa torrente. Eu e outro morremos. O que acontece a todos os meus desejos, o que acontece a todas as minhas ansiedades, medos, anseios, aspirações, ao enorme fardo de desgosto que carreguei durante anos — o que acontece a tudo isso?

F: Quando o corpo morre?

K: Quando o corpo morre.

F: Mistura-se com a torrente do mundo.

K: Faz parte dessa torrente.

F: Exatamente.

M: Nunca foi de todo seu.

K: Não é meu, faz parte dessa torrente, que se manifestou como K., com a sua forma. Senhores, não... isto que estou a dizer é muito drástico em comparação com todas as religiões.

R: Agora estou com a questão. Ora, nessa torrente existe K.

K: Espere! Não existe K. Esse é todo o cerne da questão. Existe apenas essa torrente — essa torrente é feita de desejo, ansiedades, desespero, solidão, de todo o sofrimento da humanidade. Esse é o rio.

F: Assim como os seus opostos. Assim como os opostos da dor e tudo o mais.

K: Faz parte desse rio.

F: Parte desse rio.

K: O meu prazer, que dura alguns dias, e depois eu persigo-o, e depois choro se não o consigo obter, e fico lisonjeado se sou recompensado, portanto, faz parte desse vasto rio.

F: Diria, senhor, que aquilo a que chamamos indivíduo é um termo impróprio?

K: Não apenas um termo impróprio...

F: Por causa da nossa ignorância.

K: Não é apenas um termo impróprio, não creio que exista: porque o senhor tem um nome separado e uma conta bancária, mas a sua consciência é igual à de outra pessoa, à de toda a gente.

F: Mas senhor, se dissermos que não existe de todo, então teríamos de dizer que a humanidade também não existe.

K: Não, eu vou aprofundar isso. Portanto, se vemos isso, se não apenas o vemos de forma lógica, razoável, factual, que é assim — o senhor nasceu na Índia e eu nasci na Europa, ou na América. Passamos pelo mesmo inferno, pela mesma corrida de ratos.

M: Então, poder-se-á dizer, só para ter a certeza até agora, para que fique claro — não há nada além disso no ser humano...

K: Espere, já lá chego. Nessa torrente, o homem inventou deuses, rituais, os salvadores, a Virgem Maria, Krishnas, tudo isso — todos eles fazem parte dessa torrente. Eles inventaram isto.

M: Mas, além da invenção, das ilusões, existe alguma outra coisa?

K: Sim, se existe algo espiritual.

M: À parte, para além disso.

K: Sim. Eu compreendo. Existe algo que não seja do tempo?

M: Da torrente.

K: Existe na torrente — está a perguntar, não está? — algo que não seja feito pelo homem, chamemos-lhe assim por enquanto. É isso que está a perguntar?

M: Não tenho a certeza. Se o que quer dizer é: existe algo que não seja da torrente na mente humana, na consciência, como lhe queira chamar.

K: O homem inventou que existe algo.

M: Não, sem ser invenção. Algo real.

K: Não nessa torrente. Não nesse rio.

M: Não estou a perguntar se existe uma outra coisa no rio, estou a perguntar se existe outra coisa no homem além do rio.

K: Nada.

M: Porque...

K: Nenhum Atman, nenhuma alma, nenhum Deus — nada. Não o aceitem, por favor.

M: Há uma implicação enorme nisso.

K: Há uma implicação tremenda.

M: Porque, se assim fosse, a torrente não teria fim.

K: É isso... mas não. O homem que sai — não quero ir mais longe, quero ir devagar, passo a passo.

Se é assim, que todos nós, todos os seres humanos, a sua consciência comum é esta, feita deste vasto rio. Certo, senhor? Os senhores podem não aceitar isto.

R: Não, não estou a aceitar nem a rejeitar, estou a pensar sobre isso, a meditar. O que a Mary disse foi um ponto muito importante.

K: Sim.

R: Então...

K: Responderemos a isso já de seguida.

R: Sim. Não há fuga de...

K: Vou responder a isso já de seguida — não fuga.

R: Ou o que quer que seja.

K: Mas estamos a considerar a morte. Portanto, essa torrente é comum a todos nós, a nossa consciência é dessa torrente.

SS: Está a dizer, senhor, que o pensamento é comum a todos nós, porque tudo isto é uma criação e manifestação do pensamento?

K: Sim, o pensamento; não apenas criação do pensamento, mas criação do pensamento que criou ilusões.

SS: E o funcionamento dessas ilusões.

K: E o funcionamento dessas ilusões — cristãs, budistas, muçulmanas, hindus; britânicas, francesas, russas; várias ideologias, tudo isso faz parte desta torrente.

F: Posso perguntar, senhor, trata-se do pensamento tal como está aqui connosco agora, e que funciona como funciona, que criou as ilusões, ou será que a mente, como um constituinte universal, como um factor universal, no processo de pensar através daquilo a que comummente chamamos a pessoa particular, liberta estas ideias?

K: Vamos um pouco mais devagar. Quero que isto fique claro, que fazemos parte dessa torrente.

F: Sim, assim é.

K: E quando o corpo morre, os desejos, as ansiedades, las tragédias e a miséria continuam.

F: Parte da...

K: Eu morro.

F: Sim.

K: E essa torrente, esse rio continua.

F: Sim.

K: Certo, senhor, ou rejeita isto? Não vejo como possa rejeitá-lo.

R: Nem rejeição, nem aceitação.

K: Não, espere apenas — certo?

R: Apenas à espera da conclusão.

K: Perfeitamente correto. Portanto, esse rio manifesta-se como K.

R: Não o rio todo.

K: O rio, que é desejo, o rio é isso.

F: Uma das suas manifestações é K.

K: O rio manifesta-se, não uma das manifestações.

F: Bem, então como é que...

K: Não, desculpe. Vou tornar isto um pouco claro. O rio manifesta-se como K. Isso está assente.

R: Então o rio também se manifesta como R.

K: Também? Não. O rio manifesta-se como K. K tem certas capacidades pela tradição, pela educação e assim por diante, para

pintar, para construir uma catedral maravilhosa. Mas estamos a falar psicologicamente. Olhe, senhor, voltemos a isso. O rio é isso, estamos de acordo.

R: Não sei.

K: O que quer dizer, senhor, com não sabe?

R: Concordo plenamente que toda a humanidade, sem exceção...

K: ...é uma só.

R: Tudo isto, o que descreve como sofrimento e tudo o mais, é comum.

K: Sim.

R: A toda a humanidade.

K: Isso é...

R: Nesse sentido, todos são iguais, não todos um só.

K: Não há igualdade nem nada disso. Nós somos dessa torrente.

R: Sim, com isso de acordo.

K: Eu sou o representante de toda a humanidade. Eu. Porque sou dessa torrente.

R: Bem, isso eu já não sei.

N: É uma questão qualitativa, qualitativamente.

K: O que quer dizer com qualitativa?

N: Quando diz: "Eu sou dessa torrente", todas as qualidades da torrente estão em mim.

K: Sim.

N: Isso é uma questão qualitativa.

K: Sim, está correto. Todas as qualidades dessa torrente.

N: Não que eu seja o rio inteiro.

R: Sim.

N: Mas a gota contém todas as qualidades do rio.

K: Mas o rio é isso.

N: Sim.

K: O rio é isso.

M: Seria útil usar o exemplo de uma vaga: uma vaga não é diferente do resto do oceano.

K: Sim.

M: Mas manifesta-se como uma vaga que desaparece.

K: Se preferir colocar as coisas dessa forma. Mas isto tem de ficar claro. Cada um de nós é o representante de toda a humanidade, porque o representante é dessa torrente e a humanidade é dessa torrente, portanto, cada um de nós é o representante da totalidade dessa torrente.

R: Isso é melhor. Isso é melhor.

K: Sim, ele aceita-o. Quero dizer, sim, continuemos. Essa torrente manifesta-se como K. Ou como X, esqueçam o K, X. Manifesta-se como X. Com uma forma, um nome, mas essa torrente também tem esta qualidade que é: nessa torrente há arte, há... tudo está lá dentro.

R: Não apenas X, há Y.

K: Dezenas, X, Y, Z.

R: Sim, está correto, é isso que eu quero deixar claro.

K: Oh sim, A B C.

R: Sim, comecemos pelo alfabeto, está correto.

K: Portanto, enquanto a humanidade estiver nessa torrente, e uma manifestação dessa torrente abandonar a torrente, para ela, ela está completamente livre dessa torrente.

R: Então o senhor não é a humanidade inteira, porque se abandona o rio, então o senhor abandona-o; a humanidade inteira, então toda a humanidade estaria fora.

K: Só um minuto, senhor, só um minuto. Essa torrente manifestou-se em X e, nessa manifestação, se X não se libertar completamente desta torrente, ele está de volta a ela.

M: Mas, senhor, este é o momento a que a pergunta anterior se referia.

K: Já lá chego.

M: O que está lá? O senhor disse que não havia nada separado da torrente.

K: Espere, espere. Ainda não o expliquei. Não há nada. Há essa torrente. Certo? Ela manifesta-se como A. Nessa manifestação, com toda a educação e influências ambientais e assim por diante, se esse A não sair dessa torrente, não há salvação para a humanidade.

M: Senhor, o que há ali para sair?

K: Dar o salto, acabar com as suas ansiedades, desgosto, com tudo o resto.

M: Mas o senhor disse que não havia nada exceto o conteúdo da torrente.

K: Enquanto eu permanecer na torrente.

M: O que é o "eu"?

K: O eu é a coisa que se manifestou como A, e A agora chama-se a si mesmo indivíduo, o que não é factual, o que é ilusório. Mas quando A morre, faz parte dessa torrente. Isso está claro.

M: Sim, mas se A é composto pela água da torrente...

K: Sim.

M: ...como pode a água da torrente sair da torrente?

K: Oh, sim.

P: Então há algum erro lógico na nossa...

K: Na minha explicação.

P: Sim. Uma vez dito isto, que o senhor é o representante da humanidade, da humanidade, que é a...

K: É assim ou não?

P: Sim.

K: Não diga que sim, senhor. Não é o senhor o representante de toda a humanidade, psicologicamente?

R: Sim, na verdade, acho essa afirmação demasiado geral e demasiado vaga.

K: Não, não é vaga. Tornei-a muito clara. Essa torrente é este conteúdo da nossa consciência, que é agonia, dor, desejo, conflito, tudo isso.

R: Isso é comum a todos. Nesse sentido, toda a humanidade é igual ou...

K: No, não quero...

R: Toda a humanidade é uma só, por outras palavras.

K: Não quero...

R: Mas não posso aceitar a sua atitude, a sua posição, de que eu sou a humanidade. Não.

K: Com certeza, se eu aceito essa torrente, faço parte dessa torrente, portanto, sou como o resto da humanidade.

R: Como o resto.

K: Eu disse isso, portanto, um representante de toda essa torrente.

R: Isso eu também aceito.

K: É só isso que estou a dizer.

R: Mas não pode dizer "eu sou essa torrente, a torrente inteira".

K: Não, eu sou essa torrente.

M: Mas, senhor, talvez estejamos a ser literais, mas há aqui algures um conceito de uma espécie de contentor que contém a torrente.

K: Não, não contentor, não os navios que transportam contentores e tudo isso. Não, não tragam contentores para aqui.

M: O que é que se pode separar da torrente se é feito apenas da água da torrente?

K: Parte dessa torrente é este conceito egoísta. É tudo.

M: Não, mas o que é que se pode separar? Como pode a água dividir-se do oceano?

K: Está a perder completamente o meu ponto de vista.

R: O ponto dela é este: qual é a coisa que sai do rio? Essa é a pergunta.

K: Espere. Se a pergunta é essa, responder-lhe-ei já de seguida, responder-lhe-ei. Sou bastante bom nisto. Estou só a brincar.

R: Sim. Nós compreendemos. Sim, como uma piada. Espero que não venha a ser uma piada.

K: Não, senhor. É sério de mais. Repare, tudo isto implica, quando faz essa pergunta, o que é que sai, o senhor está a postular uma alteridade, algo que não é da torrente. Certo?

R: Ou melhor, o senhor é que está a postular isto.

K: Não estou. Não postularei absolutamente nada, apenas afirmei o que está realmente a acontecer. Não vou postular nada, eu disse: enquanto o homem não sair dessa torrente, não há salvação para a humanidade. É tudo.

F: Senhor, posso acrescentar uma palavra aqui? Penso que a pergunta que a senhora fez implica uma entidade permanente identificável.

K: Não existe nenhuma entidade permanente.

F: Não, o que estou a sugerir é...

M: Um algo, não o estou a tornar mais definitivo do que isso.

K: Eu sei o que está a tentar dizer.

M: Tem de haver X ou não sei como lhe chamar.

N: Algum aspeto de inteligência.

M: Algo.

N: Algum aspeto de inteligência.

K: É o que ele está a dizer.

M: Algo que possa sair da torrente.

K: Sim, existe algum aspeto de inteligência na torrente?

N: Sim, que vê o...

K: Que vê o... sim, e por isso sai.

N: Vê a futilidade da torrente.

K: Sim.

M: Então está a dizer que faz parte da torrente essa qualidade, está lá com todas as outras coisas humanas, algo é capaz...

K: Só um minuto.

M: ...de se separar de todo o resto da torrente.

K: A faz parte dessa torrente. Vamos passo a passo, se não se importarem, para não nos induzirmos em erro uns aos outros. A faz parte dessa torrente. Essa torrente manifestou-se como A. Portanto, A percebe que está a sofrer. Obviamente. Certo? Não?

N: Sim.

K: A sua ansiedade, ele está a viver e diz: "Porque estou a sofrer? O que é isto?" E assim ele começa a raciocinar, começa a ver. Porque é que introduzem algum outro factor?

M: Pode então dizer que alguma perceção de que ainda faz parte da torrente...

K: Não.

M: Ou alguma molécula, ou algo assim.

K: Não. Não. Não está a ouvir, se não se importa que lho note.

R: Posso acrescentar uma palavra, senhor?

K: Sim, senhor.

R: De acordo com o ensinamento de Buda, nessa torrente existe também sabedoria que vê.

K: Não. Não sei o que...

R: Esqueça, não, eu sei, porque nessa torrente, que se chama, por outras palavras, na filosofia budista isto está muito bem explicado, tal como a Mary coloca a questão, existe sabedoria que vê a totalidade das coisas. É isso.

N: Que vê o quê?

R: A coisa toda. A visão total, a coisa toda. A realidade, que vê a realidade, que vê tal como é, como discutimos esta manhã. E então, será isso o sair? Esse ver é o sair.

M: Está a dizer que há uma ação de sair sem um ator?

K: Sim. Acompanhem-me. Eu explico-o. Eu explico-o, mas os senhores não têm de o aceitar. Penso que será lógico, razoável e bastante sensato; a menos que se esteja completamente embrutecido, pode ser examinado. A é dessa torrente, com um nome e uma forma. E, à medida que vive, apercebe-se do que está a passar. Certo? Nessa perceção, ele diz: "Estou a sofrer." Depois, começa a indagar sobre toda a natureza do sofrimento, e põe fim a esse sofrimento. Estou a pegar num aspeto desta torrente. Põe fim a esse sofrimento. E ele está fora dessa torrente. Essa entidade é realmente única, que está fora dessa torrente.

S: Então é algo ali que não estava lá antes?

K: No momento em que A se apercebe de que está a sofrer, e não foge desse sofrimento — indaga, explora sem qualquer motivo e assim por diante a natureza do sofrimento, e tem uma compreensão profunda

de toda a estrutura do sofrimento, essa mesma compreensão profunda põe fim a esse sofrimento.

R: Essa compreensão profunda também está na torrente.

K: Repare, um momento — o senhor está a postular algo que eu não estou.

R: De onde é que está a trazer a compreensão profunda?

K: Não, eu trouxe a compreensão profunda com muito cuidado. A apercebe-se de que está a sofrer. O sofrimento faz parte dessa torrente.

R: A também faz parte da torrente.

K: Sim, essa torrente manifestou-se em A. A, vivendo, apercebe-se de que está a sofrer, ele não foge disso, porque quer saber toda a natureza disso, a natureza e a estrutura e o que está por trás do sofrimento. Por isso, examina-o, tanto de forma lógica e sensata, como também não-verbalmente. Olha para dentro disso. E o próprio olhar para dentro disso é a compreensão profunda. Não é da torrente, o olhar para dentro do sofrimento.

R: Esse olhar para dentro, de onde vem?

K: Ele está interessado, eu disse isso, está a estudar, está a explorar, está a questionar toda esta coisa abominável, ele quer saber.

R: Isso significa que não fazia parte do rio.

K: Não.

S: Krishnaji, porque temos vindo a dizer que algo sai do rio.

K: Espere. Não vou usar essa expressão, sair.

S: Não, e parece agora que o que estamos a dizer é que passa a existir algo que nunca fez parte desse rio.

K: Sim. Eu disse não. Acompanhe-me e veja se estou errado; se estiver, corrija-me. A é dessa torrente, A está a sofrer, A diz: "Porquê?" Ele não quer saber do que o instrutor disse, ele diz: "Eu já sei tudo isso", e afasta tudo isso. Porque é que há sofrimento? Na própria indagação sobre isso — e a indagação depende da sua capacidade de afastar a interpretação, de não fugir e tudo o mais —, na própria indagação sobre a natureza do sofrimento, a sua causa, o seu efeito e assim por diante, nessa mesma indagação está a compreensão profunda, surge a compreensão profunda. A compreensão profunda não está na torrente.

S: Correto.

R: Eu digo que está na torrente.

K: Porquê, senhor?

R: Sabe, ela tem em si mesma a capacidade de produzir e de cessar.

K: A própria torrente tem essa capacidade?

R: De continuar, de produzir e de a fazer cessar. De pará-la. Essa compreensão profunda também faz parte dessa torrente. Tal como toda essa miséria...

K: Não, senhor, eu não...

R: E de onde vem essa compreensão profunda?

K: Estou a dizer-lhe, senhor.

R: O senhor diz que A faz parte do rio?

K: Sim.

R: E depois A...

K: A está a sofrer.

R: A sofrer.

K: A começa a indagar, A começa a — espere — na sua indagação ele apercebe-se de que a indagação só pode existir quando há uma libertação completa de todas as fugas, repressões e tudo o mais.

R: Sim.

K: Portanto, nesse momento de indagação há compreensão profunda; quando ele não foge, quando não reprime, quando não racionaliza nem procura a causa do sofrimento, nesse mesmo momento de exame, há compreensão profunda.

N: Está a sugerir que a compreensão profunda nasce, que não é da torrente.

K: Não introduza o "nasce", nem o "não é da torrente".

N: Então...

K: Repare, o senhor está a induzir em erro, quer que faça parte dessa torrente.

N: De onde vem a compreensão profunda, então?

K: Estou a dizer-lhe.

N: Da indagação.

K: Da liberdade para indagar.

N: De onde vem essa liberdade para indagar?

K: Do seu próprio exame.

R: Mas ele faz parte do rio.

K: Não. Está a perder o ponto de vista.

S: Krishnaji, estamos a dizer isto: que A é apenas uma forma e um nome, normalmente não é mais do que um nome e uma forma, mais tudo o que há no rio. Com a indagação livre...

K: A começa a indagar.

S: Certo, A começa a indagar e depois A, se tem esta compreensão profunda...

K: Não. Ele não tem a compreensão profunda.

S: Ele já não é apenas uma parte desse rio.

K: Importa-se de acompanhar, passo a passo? A faz parte dessa torrente, A é a manifestação dessa torrente, uma vaga dessa torrente, ou o que lhe quiser chamar. Ora, A está a passar por uma agonia. A examina-a. E o exame é muito importante, porque se ele foge não é exame, não é exploração. Se ele reprime, não é. Portanto, ele apercebe-se — por favor, acompanhe isto passo a passo — de que, enquanto não estiver livre dos bloqueios que impedem a exploração, e por isso os afasta, ele está livre para indagar. E nessa liberdade está a compreensão profunda.

P: Há aqui um elo que falta.

K: Pode haver dez, senhor.

P: Parece que aquilo que o Narayan estava a dizer é que, se a pessoa faz parte da torrente, sendo um representante da torrente, e quando a indagação começa, o exame se inicia, a liberdade surge...

K: Cuidado, senhor. Não, repare, o senhor está a assumir demasiada coisa.

P: Não, mas estou a repetir o que o senhor está a dizer.

K: Sim, está bem, está a repetir o que eu disse. Certo.

P: E o início disto, o início da indagação, o início da capacidade de explorar sem nenhuma das coisas da torrente, estarão eles também na torrente?

K: Não.

P: De onde vêm?

K: Isso é muito simples. Porque é que estão todos a fazer um bizarria disso?

P: Este início da indagação é...

K: Não. Escute. O senhor não está, perdoe-me, Doutor, não está a ouvir. Eu disse: A é a manifestação dessa torrente. Vamos acompanhar isto passo a passo, senhor. Parte dessa torrente é o sofrimento. A está a sofrer, por isso A diz: "Porquê, porque é que hei de sofrer?"

P: Neste ponto vou interrompê-lo.

K: Em qualquer ponto.

P: O número de seres humanos na torrente, a pergunta sobre "Porque é que hei de sofrer?", este é o início de toda a coisa.

K: No. O homem tem perguntado "Porque é que hei de sofrer", eles têm uma dúzia de explicações — o budista, o hindu, o cristão e por aí fora. O homem que está a sofrer diz: "Eu vejo tudo isto, o budista, o hindu, o cristão, o muçulmano, eu rejeito tudo isso, porque isso não me deixa a liberdade para indagar. Estou a aceitar a tradição e a autoridade, não o farei."

F: Senhor, talvez pudéssemos colocar as coisas desta forma. Que a indagação condicionada...

K: ...faz parte da torrente.

F: ...faz parte da torrente.

K: Esse é todo o cerne da questão.

F: Mas a indagação livre...

K: ...é o início de...

N: ...afastar-se da torrente.

K: Não. Olhem. Agora, deixem a torrente em paz, por amor de Deus. A é uma manifestação da torrente. A está a sofrer. A diz: "Porque estou a sofrer?" Estuda o budismo, estuda o hinduísmo, estuda o cristianismo e diz: "Por amor de Deus, esse mundo está fora. Vou descobrir por mim próprio." E começa a indagar. E apercebe-se de que só pode explorar se for livre para olhar. Certo? Livre do medo, livre da recompensa e da punição, livre de qualquer tipo de motivo, caso contrário não pode indagar. No momento em que está nesse estado de exame, há compreensão profunda. Isto é muito claro.

F: E, claro, muito difícil de fazer.

K: Não, eu nem sequer aceito a palavra difícil.

F: Ao princípio, porque senão estaríamos a indagar.

K: Não. Porque não entregámos a nossa energia a isto. Não queremos saber, temos suportado tantas coisas.

Portanto, deixem o A em paz. Mas B faz parte dessa torrente, e ele sofre, ele diz: "Sim, esta é a minha natureza, é a natureza humana, não há saída, nenhum Jesus, ninguém me vai salvar, vou aguentar." Portanto, ele está a contribuir para a torrente.

SS: Então a torrente torna-se mais intensa.

K: Sim, ganha mais volume.

F: Mais força também.

K: Com certeza, mais volume é a pressão de uma água tremenda. Portanto, chegamos ao ponto: o que é a morte?

R: Quero ir devagar. Agora A está fora do rio.

K: Não, senhor. A não está fora do rio.

R: Mas ele viu, teve a compreensão profunda.

K: Ele tem a compreensão profunda.

R: Compreensão profunda. Portanto, se tudo é uma só humanidade, se A é a humanidade, então a humanidade viu-o.

K: Não, senhor, não, senhor.

M: Então ele deixou a humanidade.

F: O senhor está a olhar para isso, talvez, de forma puramente lógica.

K: Não, nem sequer de forma lógica.

F: O que quero dizer é, de forma lógica mas aceitando os estados condicionados.

K: No momento em que A se apercebe do seu estado condicionado e começa a indagar sobre ele, ele ganha a energia para o afastar.

F: Ora, o próprio Buda disse: "Afastar com a sabedoria correta" — lembra-se dessa frase do Buda? "Afastar toda a configuração e forma, toda a sensação, todas as perceções, toda a própria consciência discriminativa."

R: É o que eu digo.

F: Afastar com a sabedoria correta.

R: É isso que lhe digo. É isso que eu disse, que ele está a tornar tudo tão complicado.

F: Não.

K: Todos nós estamos a tornar isto complicado, é muito simples.

R: É isso que lhe digo, essa é a afirmação, essa é a ideia, mas eu também...

K: Posso interromper aqui? Digamos que alguém não pertence a nenhuma religião. Alguém não aceita nenhuma autoridade. Isso é que é indagar. Se eu aceitasse o que Cristo ou X Y Z disseram, não há indagação. Portanto, A rejeita, na sua indagação sobre o desgosto, tudo o que qualquer pessoa tenha dito. Faria o senhor isso? Porque, caso contrário, ele é um ser humano de segunda mão, a examinar através de óculos de segunda mão.

R: Ou pode ouvir alguém que o tenha visto e...

K: Eu oiço o que o Buda disse.

R: Sim, pode ouvi-lo.

K: O que qualquer pessoa tenha dito.

R: Disse, o senhor também pode ver independentemente, tal como ele viu.

K: Sim, mas, sim, o Buda disse que o desgosto é o início de, o que quer que ele tenha dito.

R: Sim.

K: Está bem, mas o que "ele disse" não é por mim.

R: Absolutamente, assim é.

K: Não.

R: É isso que lhe estou a dizer, mas o senhor também pode ver a mesma coisa que ele viu.

K: Sim.

R: E ainda assim sabe o que ele disse também.

K: O quê? Senhor, a palavra impressa ou o boato, para um homem faminto, não têm significado.

R: Assim é.

K: Ler o menu não me alimenta.

R: É isso que lhe estou a dizer, não é o menu, mas sim a comida.

K: A comida. A comida não é cozinhada por ninguém, eu tenho de a cozinhar, de a comer.

R: Normalmente não é assim.

K: Espere, eu referia-me ao homem que está a examinar toda a estrutura do desgosto.

R: Eu diria o inverso, que o senhor tem de comer para se livrar da fome. Só porque o senhor comeu, a minha fome não vai desaparecer.

K: Não.

R: O senhor preparou a comida, o senhor comeu e há comida. Eu também posso comê-la, e é a minha comida. Nega isso?

K: Não, claro que não, senhor. Esta tarde, o senhor almoçou, alguém o cozinhou, e eles comeram-no, nós comemo-lo.

R: Sim.

K: Mas não estamos a falar ao nível da comida. Estamos a dizer que, enquanto eu aceitar qualquer autoridade, não importa quem seja, não há compreensão profunda.

R: Não é aceitar a autoridade. Não.

K: Aceitar descrições, aceitar conclusões, o que o Buda disse, o que o Krishna disse, o que A disse. Para mim, a liberdade é em relação ao conhecido. Caso contrário, estou eternamente na torrente. Percebe, é por isso, senhor, ou discutimos isto de forma factual e dizemos: "Olha, vou largar toda a autoridade que tenho." Isso significa o conhecimento, a tradição — consegue fazer isso? Porque isso é que é indagar; se você,

se eu estiver amarrado a uma tradição, não posso; vou andar às voltas em círculos, tenho de estar livre do passado e da corda que me prende ao poste.

Portanto, B aceita o sofrimento. Certo, senhor? B aceita o que é; condicionado, miserável e infeliz. Sabe o que é o ser humano. Portanto, ele está o tempo todo a contribuir para a torrente. Logo, não há alma, não há Atman, não há ego, não há um "eu" permanente que evolua. Então, qual seria a indagação, qual é o estado de mente do homem, do humano que teve uma compreensão profunda de toda a natureza do sofrimento e, portanto, de toda a torrente? Certo? Qual é a natureza dessa mente? Qual é a qualidade? Certo, senhor? Seria isso especulativo? Seria.

SS: Senhor, qual é a posição da pessoa que tem alguma compreensão profunda ou uma compreensão profunda parcial? Ela ainda está lá dentro, não está?

K: Como o cientista, uma compreensão profunda parcial. Ele pode ser excelente na ciência, mas confuso, miserável, infeliz, ambicioso, sabe como é.

F: Não acha que a própria expressão "compreensão profunda parcial" significa uma compreensão profunda condicionada?

K: Com certeza.

F: E, portanto, faz parte dessa torrente e é fiel ao modelo geral.

K: Pergunto-me se vemos isto, senhor, ou se é uma imagem que estamos a ver. Porque agora criámos a imagem do rio.

F: Sim, essa é a fatalidade.

K: Sim.

M: Senhor, pode-se usar a palavra compreensão profunda no mesmo sentido que inteligência, ou há uma diferença?

K: Estão a ver. Agora, esperem um minuto. Vamos entrar por aí. A torrente a manifestar-se como B, e nas suas atividades ele torna-se muito astuto, esperto. Não terá a inteligência nenhuma relação com a astúcia, a esperteza, a trapaça, tudo isso, sendo essencialmente parte do amor e da compaixão? O que diz o senhor? O amor na torrente não é amor. Sabe, estamos a dizer coisas que ninguém vai aceitar. Se B está na torrente, e diz à sua mulher, ou à sua namorada, ou ao seu namorado: "Eu amo-te", será isso amor?

R: Enquanto houver o "eu" não há amor.

K: Não, não reduza isso ao "eu". B é dessa torrente. B diz à sua namorada ou ao seu namorado: "Eu amo-te" — ora, será isso amor?

R: Em que sentido?

K: Amor.

R: O amor tem muitas centenas de significados.

K: Portanto, é sobre isso que estou a indagar. O amor por um livro, o amor pela sua sopa em particular, o amor pela poesia, o amor por uma coisa bela, o amor por um ideal, o amor pelo seu país, o amor pelo ciúme, no qual está incluído o ódio, a inveja, a ferida. Será tudo isso — estou a questionar, a explorar —, será tudo isso amor? E B, que é o homem que diz: "Sim, isso é amor. Pelo menos faz parte do amor." Ou diz: "Sem ciúme não há amor", já ouvi estas afirmações uma dúzia de vezes antes.

R: Não só isso, as pessoas já me perguntaram: sem a ideia de si mesmo, como pode haver amor?

K: Sim.

R: Há pessoas que colocam essa questão também.

K: Percebe, senhor, estamos a discutir tudo isto verbalmente? Ou a dar-nos conta, a ver que a torrente é o senhor, e a dizer: "Olha,

examina, põe-lhe fim." E assim, não sendo capazes de lhe pôr fim, inventamos o tempo: um dia sairei dessa torrente. Portanto, o pensamento inventa a evolução psicológica.

F: Poderíamos também colocar as coisas desta forma: o pensamento inventa o desenvolvimento psicológico através do tempo.

K: Sim, senhor, é isso que quero dizer.

F: Em vez daquilo que realmente pertence à esfera psicológica, ou seja, a imediatez.

K: É isso mesmo. A imediatez só tem lugar quando há compreensão profunda. Nisso não há arrependimento, não há dizer: "Quem me dera não o ter feito." Portanto, a nossa ação é sempre ao nível do tempo.

Veja, senhor, o que é a imortalidade? O que é a eternidade? O que é o incomensurável? Todas as religiões, mais ou menos, tocam nisto, até os metafísicos, os lógicos e os monges se aprofundaram nisto. O que é la imortalidade? Ou seja, um autor escreve um bom livro e este torna-se imortal. O seu nome torna-se imortal. Ou um político — infelizmente, os políticos duram, perduram. Temos relacionado a imortalidade como algo além da morte — o mortal e o além da mortalidade, além da morte. Não?

F: Essa é a conceção habitual.

K: Com certeza. Bem, senhor, o que diz a tudo isto?

R: O que aconteceu à nossa pergunta?

K: Morte — renascimento?

R: Sim, o que aconteceu aí.

K: Já lhe disse. O renascimento é esta constante torrente, a manifestar-se em A, B, C, pelo alfabeto abaixo. Eu sei que isto é

extremamente dececionante, deprimente, e eu digo: "Meu Deus, isto é horrível de mais, não vou escutar."

SS: Está também a sugerir, portanto, que a morte faz parte dessa torrente?

K: Sim, o corpo morre. Pelo desgaste e por uma forma errada de viver, ele morre, morre, inevitavelmente.

SS: Mas eu queria dizer mais...

K: Sabe, senhor, para descobrir o que é a morte, tem de se estar com a morte. Isto significa, o fim. Acabar com o meu apego, acabar com os apegos e crenças de cada um, o fim de tudo o que se colecionou. Ninguém quer fazer isso.

M: Mas essa, essa definição de morte não estaria na torrente.

K: O quê?

M: Essa ação da morte não faria parte da torrente.

K: Não. Sabe, no homem que partiu, que compreendeu isto, ele nem sequer pensa em torrentes, é algo inteiramente diferente. Não é uma recompensa para o homem na torrente.

M: Não, é a ação da compreensão profunda, não é?

K: Sim, a ação da compreensão profunda. A ação da compreensão profunda; não se pode ter compreensão profunda se não houver amor, compaixão, inteligência, isso faz parte de tudo isso. E então, só então é que há uma relação com a verdade.

SS: Parece estar a sugerir, de certa forma, que a morte é uma chave.

K: Sim, senhor. A investigação livre, não a investigação científica — o laboratório de ideias, sabe; mas a investigação sobre todo este eu, que sou eu, essa torrente; eu próprio sou essa torrente. Indagar sobre

isso, de modo a que não reste uma sombra da torrente. Não fazemos isto porque somos demasiado instruídos, não temos tempo, estamos demasiado ocupados com o nosso próprio prazer, com as nossas próprias preocupações. Por isso dizemos: "Por favor, deixem isso para os sacerdotes; isso não é para mim."

Então, respondemos à pergunta? Existe reencarnação, uma continuação do "eu" em formas diferentes? Eu digo: não!

R: Claro que não, claro que não. Como o senhor diz, eu também digo: não há. Em primeiro lugar, não há nenhum "eu" para renascer.

K: Não, senhor, a torrente manifesta-se e B diz: "Eu sou eu", e por isso tem medo de morrer.

R: Sim.

K: E, consequentemente, inventa várias teorias reconfortantes, reza, pede "por favor, salva-me" e tudo o mais. Mas essa torrente, enquanto B viver nela, a sua consciência fará parte dela, ele estará apenas a contribuir cada vez mais para o volume dessa água. Obviamente, senhor, se reparar nisso. Portanto, não há um "eu" para continuar. Senhor, ninguém vai aceitar isto, mas é a verdade.

F: Concordaria, então, que o necessário é ver nisto uma profunda...

K: Sim, o ver é isso.

F: Ver verdadeiramente, e que esse ver verdadeiramente é a ação real, a ação criativa.

K: É ação; no momento em que vejo, largo a ansiedade. No momento em que vejo que sou mesquinho, acabou-se.

F: É uma transformação completa do processo psíquico comum.

K: Sim.

M: Não será esse, na verdade, o cerne de tudo isto e o ponto onde as pessoas se equivocam, por assim dizer, o facto de não verem no sentido em que está a falar; veem verbalmente, intelectualmente, em vários níveis, mas não veem realmente.

K: Não, eu penso que, na maioria das vezes, elas não se importam de ser infelizes, dizem "bem, por que não?". Não veem, a pessoa não vê as suas próprias reações mesquinhas. Diz: "Sim, por que não?"

M: Ou não veem que não veem, para o dizer de forma talvez infantil. Não se dão conta de que aquilo que pensam ser compreensão não o é.

K: Não, Maria, quero dizer — não a si pessoalmente —, terá alguém largado alguma opinião que sustente? O seu preconceito; completamente? Ou a sua experiência? Nunca, eles dizem: "Por favor" — nem sequer o escutam. O senhor julga que um político o vai ouvir? Ou um sacerdote, ou qualquer pessoa que esteja absolutamente enredada na sua própria conclusão. Porque aí ela está completamente segura, completamente protegida. E se o senhor a vem perturbar, ou o adora ou o mata, o que vai dar ao mesmo.

M: Ou vê que essa segurança é uma completa fabricação.

K: Então larga esses preconceitos, as suas conclusões, até o seu conhecimento.

S: Senhor, para o homem que saiu da torrente e já não é uma manifestação da torrente, há algo mais a operar. Poderíamos dizer algo sobre a natureza dessa coisa?

K: Que é a inteligência.

S: Que é a inteligência...

K: A inteligência é amor. A inteligência é compaixão.

S: E, por muitas coisas que disse no passado, essa parece ter uma existência independente.

K: Obviamente.

S: Sem se manifestar nele.

K: Senhor, se A se libertar — não a si mesmo —, se A, se a sua consciência já não for da torrente, a sua consciência é inteiramente diferente. Trata-se de uma dimensão totalmente diferente.

S: E essa consciência já existia antes de ele sair da torrente, por assim dizer?

K: Agora o senhor está a especular.

S: Sim, estou.

K: Não vou entrar no seu jogo.

SS: Talvez outra forma de o dizer fosse: existe inteligência sem a pessoa inteligente?

K: Eu sei o que está a dizer. Isso significa — coloquemos as coisas ao contrário: as guerras criaram uma enorme quantidade de miséria. Certo? E essa miséria permanece no ar. Tem de permanecer. A bondade também tem feito parte do homem — o tentar ser bom. Existe também esse enorme reservatório de ambas. Não?

SS: Sim.

K: E então? A pessoa não contribui para essa bondade, mas está sempre a contribuir para a outra.

M: Está a dizer que a outra existe apenas na psique humana, mas a bondade existe independentemente da humanidade?

K: Coloquemos as coisas desta forma: não há apenas o sofrimento de A, há todo este sofrimento da humanidade.

M: Ou mais do que da humanidade, há sofrimento.

K: Há sofrimento, com certeza.

SS: O sofrimento é um fenómeno universal.

K: Senhor, teria a bondade de explicar o que é a meditação budista?

R: A meditação budista, a forma mais pura de meditação budista, que tomou muitas formas, muitas variedades, a forma mais pura de meditação budista é esta compreensão profunda do "que é".

K: Está a usar as minhas palavras.

R: Não, não as suas palavras. O senhor é que está a usar essas palavras! Muito antes do senhor, há dois mil e quinhentos anos, estas palavras já eram usadas. Eu estou a usá-las.

K: Está bem, então temos ambos dois mil anos.

R: Vipassana é a visão da compreensão profunda, ver a natureza das coisas, essa é que é a verdadeira visão.

K: Têm algum sistema?

R: Um sistema é, naturalmente, desenvolvido.

K: É aí que eu quero chegar.

R: Sim, quando se pega no ensinamento original do Buda...

K: ...não há sistema.

R: Chama-se Satyabhatana (?), o melhor discurso do Buda sobre esta meditação da compreensão profunda. Não há sistema.

K: Estou a escutar, senhor.

R: E o ponto-chave nisso é a atenção plena. Atenção plena, smytri em sânscrito. E estar consciente, atento a tudo o que acontece; não se espera que fuja da vida e vá viver para uma gruta ou para uma floresta, como uma estátua, e tudo isso. Não é isso. E neste Satyabhatana trata-se de — se o traduzirmos como o estabelecimento da atenção plena, mas trata-se antes da presença da atenção plena, o significado dessa palavra.

K: É esta atenção plena...

R: Sim, atenção plena a cada movimento, a cada ato, a tudo.

K: É esta atenção plena algo a ser cultivado?

R: Não se trata de cultivar. Não se coloca a questão.

K: É aí que estou a tentar chegar.

R: Sim.

K: Porque os gurus modernos, os sistemas modernos de meditação, o Zen moderno, sabe, e tudo o mais, estão a tentar cultivá-la.

R: Sim, eu digo-lhe, senhor. Escrevi um ensaio, que será publicado na Bélgica, sobre O Ciclo da Meditação Budista. Nele eu dizia que este ensinamento do Buda tem sido, há muitos séculos, mal compreendido e erradamente aplicado como uma técnica. E transformaram-no numa técnica tal que a mente, em vez de ser libertada, pode ser...

K: Com certeza. Toda a meditação...

R: Se for transformada num sistema.

K: Por favor, senhor, eu pergunto: a atenção plena é algo a ser cultivado no sentido de ser manipulado, vigiado, trabalhado?

R: Não, não.

K: Então como é que passa a existir?

R: Não há um passar a existir, faz-se.

K: Espere, senhor, escute apenas. Eu quero descobrir, não estou a ser crítico, apenas quero descobrir o que é a meditação budista. Porque agora há a budista, há a tibetana, há vários tipos de meditação budista, vários tipos de meditação tibetana, vários tipos de meditação hindu, meditação sufi — por amor de Deus, percebe, nascem como cogumelos por todo o lado. Estou apenas a perguntar se a atenção plena é algo que tem lugar através da concentração?

R: Não, não nesse sentido. Para tudo o que fazemos neste mundo, é necessária uma certa quantidade de concentração. Isso está entendido. Nesse sentido, é necessário um certo tipo de concentração, mas não a confunda com dhyani e samadhi.

K: Pessoalmente, não gosto de nenhuma dessas palavras.

R: Mas elas são concentração em princípio.

K: Eu sei, eu sei. A maioria das meditações que têm sido propagadas por todo o mundo envolvem concentração.

R: O Zen e várias outras coisas, samadhi, dhyana, hindu, budista, a concentração é o centro.

K: Isso é um absurdo. Eu não aceito a concentração.

R: No ensinamento do Buda, a meditação não é essa concentração.

K: Não é concentração. Deixemos isso de lado. Então o que é esta atenção plena, como é que passa a existir?

R: Sabe, vive-se na ação no momento presente.

K: Espere, senhor. Sim, senhor. No momento em que diz o momento presente, o senhor não vive no momento presente.

R: É isso que se diz, que não se vive no momento presente. E o satyabhatan é viver no momento presente.

K: Não, está a perder o ponto. Como é que se há de viver no presente? Qual é a mente que vive no presente?

R: A mente que vive no presente é a mente que está livre de...

K: Sim, senhor, continue, senhor, estou à espera, quero descobrir.

R: ...livre da ideia do eu. Quando se tem a ideia do eu, ou se vive no passado ou no futuro.

K: O agora é, tanto quanto eu, a pessoa vê, não eu, a pessoa vê geralmente, o passado a modificar-se no presente e a continuar.

R: Isso é o habitual.

K: Espere. Isso é o presente.

R: Não.

K: Então o que é o presente? Livre do passado?

R: Sim.

K: É isso. Livre do passado, o que significa livre do tempo. Portanto, esse é o único estado de mente que é agora. Agora estou apenas a perguntar, senhor, o que é a atenção plena? Como é que ela floresce, como é que acontece? Percebe?

R: Não há técnica para isso.

K: Eu compreendo.

R: Estava a perguntar como acontece.

K: Perfeitamente correto. Usei o "como" apenas para fazer uma pergunta, não para pedir um método. Vou colocar as coisas ao contrário. De que maneira passa a existir esta atenção plena? Eu não

estou atento — suponha que não estou atento. Estou apenas fechado nas minhas pequenas preocupações e ansiedades mesquinhas, problemas, eu amo-te e tu não me amas, e tudo isso se passa na minha mente. Vivo nisso. E o senhor aparece e diz-me: "Fica atento a tudo isso". E eu digo: "O que quer dizer com ficar atento?"

R: Quando me pergunta isso, fique atento a essa mesquinhez.

K: Sim. Portanto, isso significa ficar atento...

R: Da mesquinhez.

K: Sim, sim. Ficar atento a toda a sua mesquinhez. O que quer dizer com isso?

R: Fique atento a isso.

K: Sim, senhor, não sei como o ser, não sei o que significa.

R: Não é necessário saber o que significa.

K: O que quer dizer com não é necessário?

R: Fique atento a isso.

K: Sim, senhor. O senhor diz-me: fique atento a isso. Eu sou cego. Julgo que aquilo é um elefante, como é que hei de...? Percebe? Sou cego e quero ver a luz. E o senhor diz: "Fique atento a essa cegueira". Eu digo: "Sim, o que é que isso significa?" Não é concentração. Por isso eu digo, olhe, a atenção plena é algo em que a escolha não existe. Espere, senhor. Atenção plena significa estar atento a esta sala, às cortinas, às luzes, às pessoas aqui sentadas, à forma das paredes, às janelas, estar atento a isso. Só um minuto. Ou estou atento a uma parte, parte por parte, ou, ao entrar na sala, estou atento à totalidade: ao teto, aos candeeiros, às cortinas, à forma das janelas, ao chão, ao teto mosqueado, a tudo. É isso que quer dizer, senhor?

R: Isso também é um tipo de atenção plena.

K: Isso é atenção plena. Agora, qual é a diferença — não estou a categorizar, por favor, não estou a ser impudente, nem cusco, nem insultuoso —, qual é a diferença entre esse sentido de atenção plena e a atenção?

R: É errado colocar "sentido" de atenção plena. Atenção plena.

K: Está bem. Essa atenção plena e a atenção. Sabe que abolimos a concentração, exceto quando tenho de fazer um furo na parede, em que espero estar a furar a direito, aí concentro-me.

R: Não a excluímos. Há concentração, mas essa não é a coisa principal.

K: Não, isso não é atenção plena.

R: Mas a concentração pode ser útil ou prestável.

K: Para fazer um furo a direito.

R: Sim. Na atenção plena também pode ser prestável, mas não é a concentração num ponto simples.

K: Deve haver um certo sentido de concentração se eu tiver de aprender matemática.

R: Para tudo, senhor.

K: Portanto, estou apenas a pôr isso de lado por um momento. O que é a atenção? Atender.

R: Como explica, por exemplo, a atenção plena, a consciência plena, a atenção, como discrimina estas três: atenção plena, consciência plena e atenção?

K: Eu diria atenção plena em que não há escolha, apenas estar atento. No momento em que a escolha entra na atenção plena, deixa de haver atenção plena.

R: Certo.

K: E a escolha é medição, divisão e assim por diante. Portanto, a atenção plena é sem escolha, apenas estar atento. Dizer: "Não gosto, gosto desta sala", tudo isso acabou.

R: Certo.

K: A atenção, o atender, nessa atenção não há divisão.

R: Isso também significa que não há escolha.

K: Deixemos isso por um momento. A atenção implica que não há divisão, eu a atender. E, como não tem divisão, logo não tem medição e, portanto, não tem fronteira.

R: Na atenção.

K: Na atenção completa.

R: Nesse sentido, é igual à atenção plena.

K: Não.

R: Por que não?

K: Na atenção plena pode haver um centro a partir do qual se está atento.

SS: Mesmo que não haja escolha?

R: Não, isso não é atenção plena.

K: Espere, tenho de voltar atrás.

N: Está a fazer uma distinção entre atenção plena e atenção.

K: Quero fazê-la.

SS: Está a dizer que a atenção é um processo mais profundo.

K: Muito mais, uma qualidade totalmente diferente. Uma pessoa pode estar atenta ao tipo de vestido que a outra tem. Pode dizer: "Gosto", ou "Não gosto", portanto a escolha não existe, está-se atento a isso, e pronto. Mas a atenção, nisso não há quem atenda, alguém que preste atenção, e logo não há divisão.

R: Na atenção plena também se pode dizer a mesma coisa, não há ninguém que esteja atento.

K: Com certeza, está correto. Mas não tem a mesma qualidade que a atenção.

R: Não quero entrar por estas palavras, mas o ensinamento do Buda é que, nesta prática de meditação, não há discriminação, não há julgamento de valor, não há gostar ou não gostar, mas apenas se vê. É tudo. E o que acontecer, acontecerá quando se vê.

K: Nesse estado de atenção, o que é que tem lugar?

R: Essa é outra explicação.

K: Não, se o senhor atende totalmente, com os seus ouvidos, com os seus olhos, com o seu corpo, com os seus nervos, com toda a sua mente, com o seu coração no sentido de afeição, amor, compaixão, atenção total, o que tem lugar?

R: Naturalmente, o que tem lugar é uma revolução absoluta, uma revolução interna e completa.

K: Não, qual é o estado de uma mente assim, que está completamente atenta?

F: Está livre da torrente.

K: Não, isso acabou.

R: A torrente secou agora, não fale dela! Agora é um deserto!

K: Estou a perguntar qual é a qualidade da mente que está tão supremamente atenta? Sabe, ela não tem qualidade, não tem centro e, não tendo centro, não tem fronteira. E isto é uma realidade factual, não se pode simplesmente imaginar isto. O que significa: terá alguém alguma vez prestado uma atenção tão completa?

SS: Há algum objeto nessa atenção?

K: Claro que não.

R: Objeto no sentido de...?

K: Sujeito e objeto. Obviamente que não. Porque não há divisão. Experimente-o, faça-o, senhor.

SS: Quero dizer não apenas um objeto físico, mas qualquer objeto fenomenal, como o desgosto, ou todos esses.

K: Preste uma atenção completa, se for capaz. Diga-se, por exemplo, eu digo-lhe: a meditação é o meditador.

R: Isso está correto. Não há meditador.

K: Espere, espere, espere. Eu digo: a meditação é o meditador. Preste a sua atenção completa a isso e veja o que acontece. Essa é uma afirmação que o senhor ouve. Não faz dela uma abstração em forma de ideia, apenas ouve essa afirmação. Ela tem a qualidade da verdade, tem a qualidade de uma grande beleza, tem um sentido de absolutez em si. Agora, preste-lhe toda a sua atenção e veja o que acontece.

R: Penso que a meditação budista é isso.

K: Não sei, senhor.

R: Sim.

K: Aceito a sua palavra, mas não sei.

R: E penso que não é enganoso aceitar a minha opinião.

K: Não, não. Não sei.

R: Satyabhatana é isso. O verdadeiro satyabhatana é isso. Agora, se perguntar às pessoas que o praticam, há muitos centros de meditação, eu digo abertamente que são enganosos. Escrevi-o abertamente.

K: Sim, senhor, isso é um absurdo.

R: Quando perguntou como acontece, eu disse que isso pressupõe um método, uma técnica.

K: Não, eu estou a perguntar: pode alguém prestar tal atenção?

R: Está a perguntar se é possível?

K: Sim, se é possível e se o senhor prestará tal atenção — não o senhor, senhor, eu estou a fazer a pergunta. O que significa: prestaremos nós alguma vez atenção?

F: Senhor, quando diz se se pode prestar atenção...

K: Vai prestar atenção?

F: É isso mesmo.

K: Não exercendo a vontade.

F: Exato.

K: Vai... sabe, fazê-lo. Se essa atenção não estiver lá, a verdade não pode existir.

R: Não creio que isso seja apropriado. A verdade existe, mas não pode ser vista.

K: Ah, não sei. O senhor diz que a verdade existe, mas eu não sei.

R: Mas isso não significa que a verdade não exista.

K: Eu não sei, disse eu.

R: Isso está correto.

K: Jesus disse: "Pai no céu". Eu não conheço o pai. Pode existir, mas eu não sei, por isso não aceito.

R: Não, não se trata de aceitar. Não creio que seja correto dizer que sem essa atenção a verdade não existe.

K: Eu disse que sem essa atenção a verdade não pode passar a existir.

R: Não há um passar a existir.

K: Não, claro que não. Deixe-me colocar as coisas de outra forma. Está bem. Sem essa atenção, a palavra verdade não tem significado.

R: Assim já é melhor. Isso é melhor.

K: Já conversámos durante uma hora e três quartos, senhor. Não sei a que horas passa o seu autocarro ou o seu comboio. É melhor pararmos.

R: Penso que, em nome de todos, agradeço a todas estas pessoas, não ao senhor.

BROCKWOOD PARK 22 DE JUNHO DE 1978 1.ª CONVERSA COM O PROF. BOHM, O SR. NARAYAN E DOIS ERUDITOS BUDISTAS

Narayan: Direi apenas uma ou duas coisas a título de introdução. A Dr.ª Schloegel é uma erudita bem conhecida em Budismo Zen. Viveu no Japão durante doze anos e ensina Budismo Zen em Londres. Foi também a bibliotecária da Sociedade Budista até há muito recentemente, e muitas pessoas conhecem-na porque muitas pessoas foram suas alunas. Temos querido organizar este diálogo com o Krishnaji desde o ano passado, mas não tem sido possível. O Dr. Rahula é de Ceilão, Sri Lanka, e é um grandíssimo erudito budista, tanto no Theravada como no Mahayana. Dá conferências em Ceilão, em Oxford, desloca-se aos EUA, ao Japão, e é bastante conhecido, tendo escrito

bastantes livros. E estou muito contente por ser possível termos este diálogo hoje com o Krishnaji.

K: Provavelmente todos vós conhecem o Dr. Bohm e a mim próprio, por isso não precisamos de apresentações.

Rahula: Sim, senhor, conhecemo-lo tão bem e tenho vindo a acompanhar o seu ensinamento — se me permitir usar essa palavra, sei que não gosta dessa palavra — desde os meus tempos de juventude, e li a maior parte dos seus livros com grande interesse, um interesse profundo, e há muito tempo que desejava ter esta discussão consigo, e estou muito feliz, muito satisfeito por termos tido esta oportunidade hoje, graças ao Sr. Narayan por ter organizado tudo isto.

Devo dizer que, como tenho acompanhado os seus ensinamentos, os seus livros, há muitos anos, devo dizer que, para uma pessoa que conhece suficientemente bem o ensinamento do Buda, o seu ensinamento é bastante familiar, e para uma pessoa assim não é uma coisa nova, é bastante familiar. E aquilo que o Buda ensinou há 2500 anos, o senhor ensina-o hoje numa nova linguagem, num novo estilo, e reveste o ensinamento dele com uma nova roupagem. E é isso que sinto sempre que leio os seus livros.

E tenho escrito com muita frequência, não tenho os livros aqui, mas a maioria dos seus livros está comigo, e quando leio os seus livros escrevo muitas vezes na margem, comparando este ou aquele ensinamento com o Buda, por vezes até cito o verso, ou o capítulo e o verso, ou o texto — não apenas o ensinamento do Buda, o ensinamento antigo original, mas até as ideias de filósofos budistas posteriores — discutirei consigo mais tarde —, até essas coisas o senhor diz praticamente de forma idêntica. Fiquei surpreendido com a forma como captou estas coisas tão bem e tão belamente.

E, para começar, quero mencionar muito brevemente alguns pontos que são comuns entre o ensinamento do Buda e o seu ensinamento. E, por exemplo, o Buda não aceitava um deus que tivesse criado o mundo e que governasse este mundo e recompensasse e

punisse as pessoas pelas suas ações. O senhor também não aceita essa ideia, creio eu. Depois, o Buda não aceitava a velha ideia védica, bramânica, de uma alma, Atman, eterna, permanente, imperecível e imutável — o Buda negou-a. E o senhor também, penso eu, não aceita esse pensamento, esse tipo de pensamento.

Depois, o Buda começa o seu ensinamento partindo do princípio de que a vida humana se encontra numa situação difícil, em sofrimento, em conflito, em desgosto. E vejo nos seus livros que o senhor enfatiza sempre isso. E depois o Buda diz que a causa deste conflito, deste sofrimento, se deve ao egoísmo que é criado pela ideia errada de uma ideia — eu próprio, o meu atman. Penso que o senhor diz o mesmo.

E depois o Buda diz que, quando a pessoa está livre desse desejo, desse apego, do eu, ela está livre do sofrimento, está livre do conflito. E, de facto, o senhor disse algures, lembro-me, que a liberdade significa a libertação de todo o apego — o senhor disse isso algures. E é exatamente isso que o Buda ensinou, que todo o apego, não há discriminação, não há um apego bom e um apego mau — claro que há na nossa vida prática quotidiana, mas, em última análise, não existe tal divisão.

Depois, ver a verdade, a realização da verdade, que consiste em ver as coisas tal como são; quando se vê isso, vê-se a realidade, vê-se a verdade e fica-se livre desse conflito. Penso que isto é o que o senhor diz com muita frequência — numa discussão, creio, entre o senhor e o Dr. Bohm, julgo, 'Verdade e Realidade Factual', nessa discussão os senhores debateram esta questão. Quando li isso recentemente, pensei que isto é bastante conhecido no pensamento budista como sanghasatya e paramarthasatya; sanghasatya é a verdade convencional, e paramarthasatya é a verdade absoluta ou última. E, assim, não se pode ver a verdade última, ou a verdade absoluta, sem ver a verdade relativa. Essa é a atitude budista. Penso que o senhor diz a mesma coisa.

Depois, uma das suas posições mais ao nível popular, mas que é muito importante, o senhor diz sempre que não se deve depender da

autoridade — da autoridade de ninguém, do ensinamento de ninguém. Deve realizá-lo por si próprio, deve vê-lo por si mesmo. Este é um ensinamento muito bem conhecido no Budismo e o Buda disse: não aceitem nada apenas porque é transmitido pela religião ou pelas escrituras, ou pelos instrutores, ou por um guru; só se virem por vós mesmos que é correto é que o devem aceitar; se virem que é errado ou mau, então rejeitem-no.

E lembro-me de uma discussão muito interessante que o senhor teve com o Swami Venkatesananda. E o ponto de vista dele baseava-se muito em toda a ideia dos gurus, na importância dos gurus, mas o senhor dizia sempre: o que é que ele pode fazer?, é vossa obrigação fazê-lo, um guru não vos pode salvar. Esta é exatamente a atitude budista de que não se deve aceitar a autoridade, e depois de ler eu também escutei isso.

Um amigo meu emprestou-me essa cassete e mais tarde li a coisa toda no seu livro 'O Despertar da Inteligência'; depois de ler, no final, escrevi como vindo do texto — o Buda também disse estas coisas, toda esta discussão é resumida pelo Buda em duas linhas no Dhammapada: vós deveis fazer o esforço, os Budas apenas ensinam. Isto está no Dhammapada, que o senhor leu há muitíssimo tempo, quando era jovem. Encontrei-o no livro da Mary Lutyens, o senhor citou-o, não esta linha, mas outra.

Depois, outra coisa muito importante que muitas pessoas não compreendem quando o senhor diz — devo dizer isto abertamente, que eles o saibam, se não o compreendem —, a sua ênfase na atenção plena, na consciência plena. Esta é uma coisa no ensinamento do Buda que é muito, mas mesmo muito importante, extremamente importante: estar consciente. Eu próprio fiquei surpreendido quando li no Maha-parinibbana-Sutra, que é um discurso sobre o último mês da vida dele, em cada ponto onde ele parava e falava aos seus discípulos, dizia sempre: estai atentos, cultivai a atenção plena, a consciência plena. Chama-se a presença da atenção plena. Este também é um dos pontos muito fortes no seu ensinamento, que eu aprecio imenso e acompanho.

Depois, outra coisa interessante, a sua ênfase sempre na impermanência. Esta é uma das coisas fundamentais no ensinamento do Buda, tudo é impermanente, não há nada permanente. E num sítio o senhor diz exatamente — penso que é no livro 'Liberdade Face ao Conhecido' — que discernir que nada é permanente é de uma importância tremenda, pois só então a mente fica livre. Isso está exatamente nas quatro nobres verdades do Buda.

Depois, outro pequeno ponto interessante que quero mencionar: a forma como o seu ensinamento e o ensinamento do Buda caminham juntos. Penso que num sítio, em 'Liberdade Face ao Conhecido', o senhor diz que o controlo e a disciplina exterior não são o caminho, nem uma vida indisciplinada tem qualquer valor. Quando li isto, escrevi na margem: o Buda disse a um brâmane — um brâmane perguntou ao Buda —, como é que alcançou estas alturas de elevação espiritual, por que preceitos, por que disciplina, por que conhecimento alcançou? O Buda disse: não pelo conhecimento, não pela disciplina, não pelos preceitos, nem sem eles.

Essa é que é a coisa importante — não com estas coisas, mas também não sem elas. Exatamente o que o senhor diz: condena esta escravatura à disciplina, mas sem disciplina a vida não tem valor. Isto está exatamente no Zen, que é Budismo, afinal de contas. Não existe nada chamado Budismo Zen, o Zen é Budismo. No Zen, a disciplina é apego, e a escravatura a isso é grandemente condenada, mas não há nenhuma seita budista no mundo onde a disciplina seja tão enfatizada. Penso que a Dr.ª Schloegel falará sobre isto mais tarde.

Portanto, todas estas coisas — temos muitas outras coisas sobre as quais falar, mas para começar quero dizer que estas coisas, estas coisas fundamentais estão inteiramente de acordo, e não há conflito entre o senhor e o Buda. Claro que o senhor não é budista, como diz.

K: Não, senhor.

R: Não. E eu próprio não sei o que sou. Não importa. Mas no seu ensinamento e no ensinamento do Buda não há quase diferença

nenhuma, apenas o senhor diz a mesma coisa de uma forma fascinante para o homem de hoje, para o homem de amanhã. E agora gostaria de saber o que pensa sobre tudo isto.

K: Posso perguntar, senhor, com o devido respeito, por que compara?

R: Isto é porque, quando leio os seus livros como erudito budista, como alguém que estudou os textos budistas, vejo sempre que é a mesma coisa.

K: Sim, senhor, mas se me permite perguntar, qual é a necessidade de comparar?

R: Não há necessidade nenhuma.

K: Se o senhor não fosse um erudito do Budismo, e de todos os Sutras, e dos ditos do Buda, se não fosse propriamente um erudito e não se tivesse aprofundado muito no Budismo, como é que lhe pareceria ler isto, sem o pano de fundo de tudo isso?

R: Isso não lhe posso dizer porque nunca estive sem esse pano de fundo. A pessoa está condicionada, é um condicionamento. Estamos todos condicionados. Portanto, não posso responder a essa pergunta porque não sei qual seria a posição.

K: Então, se me permite notar, espero que não se importe.

R: Não, de todo.

K: Será que o conhecimento condiciona os seres humanos — o conhecimento das escrituras, o conhecimento do que os santos disseram e por aí fora, toda a gama dos chamados livros sagrados —, será que isso ajuda o homem de alguma forma?

R: As escrituras e todo o nosso conhecimento condicionam o homem, não há dúvida sobre isso. Condicionam. Mas eu diria que o conhecimento não é absolutamente desnecessário. É tal e qual como

isto: o Buda apontou isto de forma muito clara, se quiser atravessar o rio e não houver ponte, constrói um barco para si e atravessa com a ajuda do barco. Ao chegar à outra margem, se pensar: "oh, este barco foi-me muito útil, ajudou-me muito, não posso deixá-lo aqui, vou carregá-lo" e o puser ao ombro, estará esse homem a agir corretamente? Não.

Então o que deve fazer é dizer: "com certeza que este barco me ajudou muito, mas já atravessei o rio, agora já não me serve de nada, e vou deixá-lo aqui para que outra pessoa o use". Essa é a atitude em relação ao conhecimento e à erudição. O Buda diz: até os ensinamentos, não apenas isso, até as virtudes, as chamadas virtudes, as virtudes morais são também como o barco e têm um valor relativo e um valor condicionado.

K: Eu gostava de questionar isso. Não estou a duvidar do que está a dizer, senhor. Mas gostaria de questionar se o conhecimento, no seu sentido real, possui a qualidade libertadora da mente.

R: Não penso que o conhecimento possa libertar.

K: Possui a qualidade, senhor. O conhecimento não pode, mas a qualidade que se extrai do conhecimento, a força, o sentido de capacidade, o sentido de valor, o sentimento de que se sabe, o peso do conhecimento — não fortalecerá isso o eu?

R: Certamente.

K: Será que o conhecimento condiciona realmente o homem — coloquemos as coisas dessa forma?

R: O conhecimento.

K: Com a palavra conhecimento, com certeza que ambos queremos dizer, e todos nós, a acumulação de informação, a acumulação de experiência, a acumulação de vários factos e teorias e princípios, o passado e o presente; a todo esse conjunto chamamos conhecimento.

Será que então o passado ajuda, uma vez que o conhecimento é o passado?

R: Todo esse passado, todo esse conhecimento desaparece no momento em que se vê a verdade.

K: Não, mas poderá uma mente que está sobrecarregada com o conhecimento ver a verdade?

R: Com certeza que se a mente está sobrecarregada, cheia e coberta de conhecimento...

K: Ela está, geralmente. Está. A maioria das mentes está preenchida e paralisada pelo conhecimento. Estou a usar a palavra 'paralisada' no sentido de estar pesada, esmagada. Poderá uma mente assim perceber o que é a verdade? Ou terá de estar livre do conhecimento?

R: Para ver a verdade, a mente tem de estar livre de todo o conhecimento.

K: Sim, então por que haveria a pessoa de acumular conhecimento para depois o abandonar, e depois procurar a verdade? Acompanha o que estou a dizer?

R: Sim, sim. Penso que na nossa vida, mesmo quando olhamos para a nossa vida comum, a maioria das coisas que acontecem são úteis no início; e, por exemplo, nos nossos estudos em crianças na escola, não conseguimos escrever sem linhas, mas hoje eu já não consigo escrever em papel pautado. Mas nessa etapa...

K: Espere um minuto, senhor. Eu estou de acordo. Quando estamos na escola, no colégio e na universidade, precisamos de linhas — linhas para escrever e tudo o mais —, mas será que o início não importa enormemente, o qual pode condicionar o futuro, à medida que a pessoa cresce? Compreende o que estou a dizer? Não sei se me estou a fazer entender de forma clara. A liberdade reside no fim ou no início?

R: A liberdade não tem início, não tem fim.

K: Diria que a liberdade é limitada pelo conhecimento?

R: A liberdade não é limitada pelo conhecimento; talvez o conhecimento que é erradamente aplicado, embora adquirido, possa obstruir a liberdade.

K: Não, não há acumulação certa ou errada de conhecimento — é o conhecimento. Posso fazer certas coisas feias e arrepender-me, ou continuar com essas coisas feias, o que é, novamente, parte do meu conhecimento. Portanto, estou a perguntar se o conhecimento conduz à liberdade? Como o senhor diz, a disciplina é necessária no início. E, à medida que envelhece, amadurece, adquire capacidades e por aí fora, essa disciplina não terá condicionado a mente de tal modo que ela nunca consiga abandonar a disciplina no sentido habitual dessa palavra?

R: Sim, compreendo perfeitamente. O senhor concorda que a disciplina no início, a um certo nível, é necessária.

K: Eu questiono isso, senhor. Quando digo que questiono, não quero dizer que duvido, ou que não seja necessária, mas questiono-o a fim de indagar.

R: Eu diria que a um certo nível é necessária, e se nunca a puder abandonar — estou a falar do ponto de vista budista. E há duas palavras no Budismo no que diz respeito ao caminho: todos aqueles que estão no caminho, que ainda não chegaram, o que significa todas aquelas disciplinas, preceitos, e todas aquelas coisas que são boas e más, certas e erradas. E um arhat que realizou a verdade não tem disciplina porque está para além disso.

K: Sim, eu compreendo isto.

R: Mas isso é um facto na vida.

K: Eu questiono isso, senhor.

R: Eu não tenho dúvidas sobre isso na minha mente.

K: Então parámos de indagar.

R: Não, não é assim.

K: Refiro-me ao facto de estarmos a falar sobre o conhecimento: o conhecimento ser útil ou necessário, como um barco para atravessar o rio. Quero indagar sobre esse facto, ou sobre essa metáfora, se é a verdade — se possui a qualidade da verdade —, coloquemos as coisas dessa forma. Por agora estou a colocá-las dessa forma.

R: Quer dizer a metáfora, ou esse ensinamento?

K: A totalidade disso. O que significa, senhor — só um minuto —, o que significa aceitar a evolução.

R: Sim. Aceitar.

K: A evolução, gradualmente, passo a passo, avançando e, em última análise, alcançando. Certo? Primeiro eu disciplino-me, controlo-me, faço esforço e, à medida que ganho mais capacidade, mais energia, mais força, abandono isso e sigo em frente.

R: Não há nenhum plano assim, não há nenhum plano.

K: Não, não estou a dizer que haja um plano. Estou a perguntar, ou a indagar, se existe sequer tal movimento, tal progresso.

R: O que é que o senhor pensa?

K: O que é que eu penso? Não.

Schloegel: Estou inteiramente de acordo consigo, não consigo acreditar nisso.

R: Sim, não há progresso.

K: Não, temos de examinar isto com muito cuidado, senhor, porque toda a tradição, tanto a budista como a hindu e a cristã, todas as atitudes religiosas e não religiosas estão presas no tempo, na evolução — eu serei melhor, serei bom, acabarei por florescer na bondade. Certo? Eu estou a dizer que nisso há uma raiz de inverdade, há inverdade nisso. Lamento colocar as coisas dessa forma.

S: Posso intervir, por favor. Estou inteiramente de acordo com isso pela excelente razão de que, desde que os seres humanos existem, tanto quanto sabemos, sempre soubemos, nos nossos diferentes contextos, que devemos ser bons. Se fosse possível progredir através de algo assim, não seríamos os seres humanos que somos hoje em dia. Teríamos todos progredido o suficiente.

K: Teremos progredido de alguma forma?

S: Precisamente, não progredimos — ou, se progredimos, foi muito pouco.

K: Podemos ter progredido tecnologicamente, cientificamente, higienicamente e tudo o mais, mas psicologicamente, interiormente, não — somos o que éramos há dez mil anos, ou mais.

S: E, portanto, o facto de sabermos que devemos fazer o bem e de termos desenvolvido tantos sistemas sobre como fazê-lo não conseguiu ajudar-nos a tornarmo-nos precisamente nisso. E, pelo que vejo, há um obstáculo específico em todos nós, e é este obstáculo que precisa — porque nós queremos, muito honestamente e do fundo do coração, a maioria de nós quer ser bom, mas a maioria de nós não o consegue concretizar —, mas é este trabalhar através dele que me parece estar em jogo.

K: Nós aceitámos a evolução. Biologicamente, existe evolução. Transferimos esse facto biológico para a existência psicológica, pensando que psicologicamente iríamos evoluir.

R: Não penso que essa seja a atitude. Não.

K: Mas é isso que significa quando diz 'gradualmente'.

R: Não, eu não digo gradualmente. Não digo isso. Essa realização da verdade, a obtenção da verdade, ou o ver a verdade, é sem um plano, é sem um esquema.

K: É fora do tempo.

R: Fora do tempo. Exatamente.

K: O que significa, então, que a minha mente, que evoluiu ao longo de séculos, de milénios, que está condicionada pelo tempo, que é evolução, que é a aquisição de conhecimento, mais, mais, mais, irá revelar a verdade extraordinária.

R: Não é esse conhecimento que irá revelar a verdade.

K: Portanto, por que haveria eu de acumular conhecimento?

R: Como é que o pode evitar?

K: Evitar psicologicamente, não tecnologicamente.

R: Mesmo psicologicamente, como é que se pode fazer isso?

K: Ah, isso é uma questão diferente.

R: Sim, como é que se pode fazer isso se a pessoa está condicionada?

K: Espere um minuto, senhor. Vamos aprofundar um pouco mais.

Biologicamente, fisicamente, desde a infância até a uma certa idade, a maturidade, a adolescência e por aí fora, isso é um facto. Uma pequena árvore de carvalho cresce até se tornar num carvalho gigantesco, isso é um facto. E será um facto, ou fomos nós que criámos, que assumimos que é assim, que psicologicamente também temos de crescer? Ou seja, que, psicologicamente, mais tarde ou mais cedo

alcançarei a verdade, ou que a verdade passará a existir se eu preparar o terreno.

R: Não, não. Essa é uma conclusão errada a que chegou, esse é um ponto de vista errado. A realização da verdade é uma revolução, não uma evolução.

K: Portanto, poderá a mente estar livre, psicologicamente, desta ideia de progresso?

R: Pode estar.

K: Não, não "pode estar". Tem de estar, caso contrário não é possível.

R: Foi isso que lhe disse, que a revolução não é evolução, um processo gradual.

K: Então, psicologicamente, pode haver uma revolução?

R: Sim. Certamente.

K: O que significa o quê? Que não há tempo.

R: Não há tempo nisso.

K: Mas todas as religiões, todas as escrituras, seja o Islão ou o que for, têm sustentado que a pessoa tem de passar por certos sistemas.

R: Mas não o Budismo.

K: Espere um minuto. Eu nem sequer diria o Budismo, não sei, não li, exceto quando era rapaz, mas isso já me saiu da mente. Quando diz que, mais tarde ou mais cedo, a pessoa tem primeiro de se disciplinar e depois deixar ir essa disciplina.

R: Não, eu não digo isso. Não o percebo assim, e o Buda também não.

K: Peço desculpa. Então, por favor, posso estar enganado. Como considera...

R: Eu perguntei-lhe: como procede o senhor?

K: Proceder com o quê?

R: Com essa realização da verdade, como faz isso?

K: Ah, isso é uma questão diferente.

R: Como procede o senhor?

K: Isso é uma questão completamente diferente.

R: Quero dizer, o que eu digo é que nós estamos condicionados. Ninguém nos pode dizer isso, por muito que tentem. E a revolução consiste em ver que se está condicionado. No momento em que se vê isso, não há tempo, é uma revolução total e essa é a verdade.

K: Suponha que alguém está condicionado no modelo da evolução — eu fui, eu sou, eu serei. Isso é evolução. Não?

R: Sim.

K: Compreende? Eu fui feio ontem, mas hoje estou a aprender sobre essa fealdade e a libertar-me, e amanhã estarei livre dela. Certo? Essa é toda a nossa atitude, a estrutura psicológica do nosso ser. Isto é um facto do dia-a-dia.

R: Vemos isso?

K: Vemos isso, certo.

R: Não. Sabe que a compreensão é uma coisa, intelectualmente, verbalmente.

K: Não, eu não estou a falar nem intelectualmente nem verbalmente, isso é um facto. Eu vou tentar ser bom.

R: Não se coloca a questão de tentar ser bom.

K: Não, mas senhor, não de acordo com o Buda, não de acordo com as escrituras, mas o ser humano comum da vida quotidiana diz: "Eu não sou tão bom como devia ser, mas mais tarde ou mais cedo — dê-me um par de semanas, ou um par de anos — e serei extraordinariamente bom".

R: Certamente, essa é a atitude das pessoas.

K: Praticamente de toda a gente.

R: Praticamente de toda a gente.

K: Agora espere um minuto. Esse é o nosso condicionamento — o cristão, o budista, o mundo inteiro está condicionado por esta ideia, que pode ter vindo do progresso biológico transposto para o campo psicológico.

R: Sim, perfeitamente.

K: Agora, como é que um homem, ou uma mulher, um ser humano, vai quebrar este modelo sem o tempo? Compreende a minha pergunta?

R: Sim. É apenas através do ver.

K: Não, eu não posso ver se estou apanhado nesta maldita fealdade do progresso. E o senhor diz que é apenas através do ver, e eu digo que não consigo ver.

R: Então não consegue.

K: Não, mas eu quero indagar sobre isso, senhor. Ou seja, por que razão demos ao progresso, entre aspas, tanta importância, psicologicamente?

S: Eu não sou uma erudita, mas venho do lado prático. Posso intervir por um momento, por favor? Sou uma praticante, mas fiz a minha prática num campo budista, e para mim pessoalmente, como

ocidental, como antiga cientista, encontrei a resposta mais satisfatória no ensinamento budista de que eu me cego a mim própria, eu sou o meu próprio obstáculo; enquanto eu, com todo o meu conjunto de condicionamentos, estiver aqui, não posso ver e agir. Parece ser uma possibilidade.

K: Isso não me ajuda. O que está a dizer é que aprendeu isso.

S: Aprendi-o, mas aprendi-o da mesma forma que se aprende a tocar piano, e não propriamente da forma como se estuda uma matéria. Esse é o ponto com o qual gostaria de contribuir.

K: Mais uma vez a senhora está a voltar ao tocar piano, o que significa prática — não prática, os bons pianistas não praticam.

S: Tive de praticar para me tornar boa.

K: Então, sobre o que estamos a falar no fim de tudo isto?

N: Parece haver uma dificuldade nisto. O conhecimento tem um certo fascínio, um certo poder; a pessoa acumula conhecimento, seja ele budista ou científico, e isso dá-lhe um sentido peculiar de liberdade, embora não seja a liberdade no domínio da liberdade convencional. E, após anos de estudo, a pessoa acha muito difícil sair disto porque, durante anos, vinte ou vinte e cinco anos, chega-se a isto, e valoriza-se, e isto não possui a qualidade daquilo a que se poderia chamar verdade. E a dificuldade com toda a prática parece ser que, quando se pratica, alcança-se algo; e o alcance é do tipo da realidade convencional, tem um certo poder, um certo fascínio, uma certa capacidade, talvez uma certa clareza.

R: Através disso a pessoa fica apegada a ele.

N: Sim. E quebrar com isso é muito mais difícil do que para um principiante; um principiante que não tenha estas coisas pode ver algo mais diretamente do que um homem que tem tanta sabedoria adquirida. Talvez. Será assim?

R: Isso depende do indivíduo. Não se pode generalizar.

K: Senhor, se me permite notar, pode-se generalizar como um princípio.

R: Como um princípio, de que maneira?

K: Quero dizer — voltemos a isso. Estamos todos apanhados nesta ideia de progresso. Certo?

R: Acabámos de chegar a um acordo sobre esse ponto, de que a humanidade aceita o facto de que o progresso é uma evolução gradual, portanto, como o senhor disse, biologicamente aceitam-no e provam-no, logo aplicam a mesma teoria às coisas psicológicas. Estamos de acordo que é a posição humana.

K: Será essa a verdade? Posso ter aceitado o progresso biológico, a evolução biológica, que gradualmente transferi para a existência psicológica. Agora, será essa a verdade?

R: Agora vejo que está a questionar. Não creio que seja a verdade.

K: Portanto, eu abandono toda a ideia de disciplina.

R: Então o senhor vê isso.

K: Não, não.

R: Eu deveria ter dito que não se coloca a questão de a abandonar. Se a abandonar conscientemente...

K: Não, senhor, só um minuto. Eu vejo o que os seres humanos fizeram, que foi passar do biológico para o psicológico, e aí inventaram esta ideia de que, mais tarde ou mais cedo, se chegará à divindade, ou à evolução, ou à iluminação, alcançando o Brahman, ou o que quer que seja, o nirvana ou o paraíso, ou o inferno. Se, quando um ser humano vê a falsidade disso, realmente e não teoricamente, então acabou-se.

R: Absolutamente, é o que lhe tenho dito todo este tempo.

K: Por que haveria eu então de adquirir conhecimento das escrituras, disto ou daquilo, psicologicamente?

R: Não há razão nenhuma.

K: Então por que leio eu o Buda?

R: Foi o que lhe disse, estamos todos condicionados.

Bohm: Poderia fazer uma pergunta: aceitam que estão condicionados?

K: O Dr. Bohm pergunta se todos aceitamos que estamos condicionados.

R: Não sei se os senhores aceitam ou não, eu aceito-o.

K: Não.

R: E não há ninguém no tempo. Estar no tempo é estar condicionado.

K: Não, o Dr. Bohm está a perguntar, a implicação da pergunta dele é — preciso de traduzir o que o senhor está a dizer? Continue, senhor. O espetáculo agora é seu.

B: Bem, o que estou realmente a dizer é que penso que o Krishnaji disse, pelo menos em algumas das nossas discussões, que não era profundamente condicionado no início e que, portanto, tinha uma certa compreensão profunda que não seria comum. Será justo dizer isto?

K: Por favor, não se refiram a mim. Posso ser uma anomalia biológica, por isso deixem-me fora disso. O que estamos a tentar discutir, senhor, é isto: que, psicologicamente, podemos admitir a verdade de que não há movimento para a frente — a verdade disso, não a ideia disso. Compreende?

R: Compreendo.

K: A verdade disso, não o eu aceitar a ideia disso; a ideia não é a verdade. Portanto, vemos nós, como seres humanos, la verdade ou a falsidade daquilo que fizemos?

R: Quer dizer os seres humanos em geral?

K: O mundo inteiro.

R: Não, eles não o veem.

K: Portanto, quando o senhor lhes diz para obterem mais conhecimento, lerem isto, lerem aquilo, as escrituras, o que o Buda disse, o que o Cristo disse, se é que ele existiu sequer, e por aí fora — eles estão cheios deste instinto acumulativo que os ajudará a dar o salto, ou a impulsionarem-se para o céu.

B: Quando dizemos que estamos todos condicionados, como sabemos que estamos todos condicionados? Era isso, na realidade, o que eu queria dizer.

K: Sim, o ponto dele é, senhor: serão todos os seres humanos condicionados?

R: Essa é uma pergunta muito complicada. No que diz respeito à nossa sociedade, todos estão condicionados. Não pode haver ninguém que seja incondicionado porque está dentro do modelo. Mas aquilo de que estamos a falar é da realização que não tem tempo, que é incondicionada. Mas não se pode dizer que seja um ser humano conforme se toma a humanidade.

B: Mas eu queria realmente enfatizar que, se dizemos que estamos todos condicionados, poderia haver duas maneiras. Repare, uma maneira poderia ser acumular conhecimento sobre o nosso condicionamento, dizer que observamos a experiência humana comum, podemos olhar para as pessoas e ver que elas estão geralmente condicionadas. Certo? A outra maneira seria dizer: vemos nós diretamente, de uma forma mais direta, que estamos todos condicionados? Era mesmo aí que eu estava a tentar chegar.

R: Com certeza, posso ver que há pessoas que veem isso.

K: Mas será que isso ajuda, senhor, nesta matéria? Quero dizer, pode haver, ou pode não haver.

B: Sabe que o único ponto que eu estava a tentar focar é que, se dizemos que estamos todos condicionados, então penso que não há mais nada a fazer senão algum tipo de abordagem disciplinada ou gradual. Ou seja, começa-se com o próprio condicionamento.

K: Não necessariamente. Eu não vejo isso.

B: Bem, tentemos prosseguir por aí. É assim que eu tomo a implicação da pergunta dele: que se começamos todos condicionados...

K: ...o que de facto estamos.

B: ...então o que podemos fazer no passo seguinte?

R: Não há nada chamado "o passo seguinte".

B: Como podemos estar livres do condicionamento à medida que fazemos o que quer que façamos?

R: A libertação do condicionamento consiste em ver.

B: Bem, a mesma pergunta: como vemos?

R: Com certeza que muitas pessoas tentaram vários caminhos.

K: Não, não, não há vários caminhos. No momento em que se diz um caminho, já se o condicionou.

R: É o que eu digo. Tudo isso acabou. É o que eu digo. E o senhor também está a condicionar com as suas conversas, as suas conferências também são condicionamento. Tentar descondicionar a mente também é condicioná-la.

K: Não, não, eu questiono essa afirmação, se aquilo de que estamos a falar condiciona a mente — sendo a mente o cérebro, os pensamentos, os sentimentos, toda a existência psicológica humana —, se aquilo de que K está a falar condiciona a mente. Duvido disso, questiono-o.

R: Eu penso...

K: Se me permite sugerir, estamos a afastar-nos da questão central.

R: A pergunta é como ver isso — será isso?

K: Não, senhor, não. Não há "como", não há como. Primeiro deixem-nos ver este facto simples, senhor: será que eu, como ser humano e, portanto, representante de toda a humanidade — eu sou um ser humano, certo, e por isso represento toda a humanidade. Certo?

S: De uma forma individual.

K: Não, como ser humano, represento-a a si, o mundo inteiro, porque sofro, passo por agonia, etc., etc., e o mesmo acontece a cada ser humano. Portanto, vejo eu, como ser humano, a falsidade disso, o passo que os seres humanos deram, passando do biológico para o psicológico, com a mesma mentalidade? Aí o progresso, do pequeno para o grande e por aí fora, da roda para o jato. Como ser humano, vejo eu o malefício que os seres humanos criaram, passando dali para isto? Compreende?

R: Sim.

K: Vejo-o, tal como vejo esta mesa? Ou será que digo: "Sim, aceito a teoria disso, a ideia disso," e então estamos perdidos. Portanto, a ideia, a teoria é o conhecimento.

S: Se eu o vejo como esta mesa, então já não é uma teoria.

K: É um facto. Mas no momento em que se afasta do facto, então torna-se ideia, conhecimento e a busca desse conhecimento.

S: E tem mais e mais projeções.

K: Mais e mais longe do facto. Não sei se me estou a fazer entender de forma clara.

R: Sim. Calculo que assim seja.

K: O que é que é assim? Os seres humanos a afastarem-se?

R: Os seres humanos estão encurralados nisso.

K: Não, não. Senhor, é um facto, não é, que existe o progresso biológico, de uma pequena árvore para uma árvore gigantesca, de um bebé e tudo o mais, infância, adolescência. Ora, nós mudámo-nos com essa mentalidade, com essa ideia, com esse facto para o campo psicológico e criámos ali o facto de que progredimos, o que é um movimento falso? Pergunto-me se me estou a fazer entender de forma clara.

B: Está a dizer que isso faz parte do condicionamento?

K: No, deixem o condicionamento por um momento. Não quero entrar por aí. Senhor, diria por que razão transpusemos o crescimento biológico para o crescimento psicológico, porquê? O que é um facto, por que fizemos isto?

S: Eu quero tornar-me algo.

K: O que significa que quer satisfação, segurança, certeza, um sentido de realização.

S: E está no querer.

K: Então por que é que um ser humano não vê o que realmente fez, e não teoricamente?

S: Um ser humano comum.

K: A senhora, eu, X, Y.

S: Eu não gosto de o ver. Tenho medo.

K: Portanto, está a viver numa ilusão.

S: Naturalmente.

K: Porquê?

S: Quero ser algo que, ao mesmo tempo, tenho medo de não ver. É aqui que está a divisão.

K: Tem um medo falso, não há medo. Não, minha senhora, quando vê o que fez, não há medo.

S: Mas o facto é que habitualmente não o vejo.

K: Por que não o vê?

S: Suspeito que por causa do medo. Não sei porquê.

K: Está a entrar num campo completamente diferente, o medo. Mas eu gostaria apenas de saber, como indagação, por que razão os seres humanos fizeram isto, jogaram este jogo durante milénios. Compreende, senhor? Porquê este viver nesta estrutura falsa, e depois as pessoas aparecem e dizem: seja generoso, seja isto e tudo o mais — porquê?

S: Todos nós, seres humanos, temos um lado irracional muito forte em nós.

K: Eu questiono tudo isto. Porque estamos a viver não com factos, mas com ideias e conhecimento.

R: Certamente, certamente.

K: Não com factos; o facto é que biologicamente existe, psicologicamente não existe. E, assim, damos importância ao conhecimento, às ideias, às teorias, à filosofia e a tudo o mais.

R: Não concorda de todo, não vê de todo um certo desenvolvimento, uma evolução, mesmo psicologicamente?

K: Não.

R: Um homem que tem sido muito indesejável, criminoso, que diz mentiras, que rouba e todas essas coisas — o senhor explica-lhe certas coisas muito fundamentais, muito elementares, e ele muda para — no nosso sentido convencional — um homem melhor; agora já não rouba, agora já não diz mentiras, já não gosta de matar os outros.

K: É um terrorista.

R: O homem que mudou assim.

K: Está a perguntar, senhor, um homem que é mau, 'mau' entre aspas, os terroristas que andam por aí pelo mundo, qual é o futuro deles? É isso que está a perguntar?

R: Não concorda que um criminoso no sentido aceite, o senhor encontra um criminoso assim, explica-lhe a forma errada como ele vive, e ele apercebe-se do que o senhor disse, seja por causa das ideias de que se apercebeu, seja por causa da sua influência pessoal, ou o que quer que seja, ele transforma-se, ele muda-se.

K: Não tenho a certeza, senhor. Não tenho a certeza. Um criminoso, no sentido ortodoxo da palavra, se é que se pode sequer falar com ele.

R: Isso eu não sei.

K: Pode-se acalmá-lo, sabe, dar-lhe uma recompensa e isto e aquilo, mas um homem com uma mentalidade verdadeiramente criminosa, irá ele alguma vez escutar qualquer lucidez? O terrorista — sabe, senhor, os terroristas —, irá ele escutar o senhor, a sua lucidez? Claro que não.

R: Isso o senhor não pode dizer, eu não sei. Não sou de todo categórico em relação a isso.

K: É o que está a acontecer, senhor.

R: Mas até ter mais provas não posso dizer isso.

K: Eu também não tenho provas, mas pode ver-se o que está a acontecer.

R: O que está a acontecer é que existem terroristas, e não sabemos se alguns terroristas se transformaram e se converteram em homens bons. Não temos provas.

K: Repare, essa é toda a minha questão. O homem mau evoluir para o homem bom.

R: Isso no sentido popular e no sentido convencional, certamente que existe, não posso negar isso.

K: Não estou a acompanhar muito bem.

R: Um homem mau...

K: Entre aspas, o homem "mau".

R: Sim, exato. Um homem mau, ou um criminoso, que muda o seu modo de vida e se torna um homem bom — bom também entre aspas.

K: Sim, nós sabemos disso, temos dezenas de exemplos.

R: Não aceitamos isso de todo?

K: Mas, não, não, espere um minuto, senhor. O homem mau que diz mentiras, que faz coisas cruéis, e por aí fora, provavelmente um dia apercebe-se de que isso é um negócio feio e diz: "Vou mudar e tornar-me bom", mas isso não é bondade. A bondade não nasce da maldade.

R: Certamente que não.

K: Portanto, o homem mau, entre aspas, nunca se pode tornar o homem bom, sem aspas.

R: Não, eu colocaria seguramente a bondade entre aspas.

K: Ah, a bondade não é o oposto do mau.

R: A esse nível é.

K: A qualquer nível.

R: Não concordo.

N: Poderíamos colocar as coisas desta forma. No nível convencional, o homem mau torna-se o homem bom. Penso que transportamos essa expressão, essa atitude, para o progresso psicologicamente. Isso é uma coisa que fazemos, que a mente humana faz.

R: Era disso que estávamos a falar. Ou seja, transferir esta ideia para o domínio psicológico.

N: A outra coisa é que parecemos sentir que o progresso psicológico é a única forma de o homem mau se tornar o homem bom no nível relativo.

K: Eu não quero sequer... repare que o senhor está a torná-lo novamente numa coisa relativa. Senhor, posso colocar as coisas desta forma: existe um oposto?

N: No nível relativo.

K: Não, a qualquer nível — psicológico, claro; o senhor está a usar amarelo e eu estou a usar castanho, o oposto da noite e do dia, homem e mulher e por aí fora. Mas existirá um oposto do medo? Existirá um oposto da bondade? Será o amor o oposto do ódio?

R: Se me pergunta...

K: O oposto, o que significa dualidade.

R: Eu diria que estamos a falar em termos dualistas.

K: Toda a linguagem é dualista.

R: O senhor não pode falar, eu não posso falar, sem uma abordagem dualista.

K: Sim, comparando. Mas não estou a falar disso.

R: E no momento em que fala sobre o absoluto, o último... Quando falamos de bom e mau, estamos a falar no nível dualista.

K: Não, é por isso que me quero afastar.

R: Não se pode falar sobre o absoluto em termos de bom ou mau, não há nada chamado bem absoluto, ou mal.

K: Não, não. Será a coragem o oposto do medo? Isto é, se o medo for inexistente, será isso coragem? Ou será algo totalmente diferente?

S: É algo totalmente diferente.

K: Portanto, é o oposto. A bondade nunca é o oposto do mau. Então, de que estamos a falar quando dizemos: "Eu vou mover-me, mudar, do meu condicionamento, que é mau, para a libertação do meu condicionamento, que é bom"? Portanto, a liberdade é o oposto do meu condicionamento. Logo, não é de todo liberdade. Essa liberdade nasce do meu condicionamento porque estou apanhado nesta prisão e quero ser livre. É uma reação à prisão, o que não é liberdade.

R: Não estou a acompanhar muito bem.

K: Senhor, poderíamos considerar por um minuto: será o amor o oposto do ódio?

R: A única coisa que se pode dizer é que onde há amor não há ódio.

K: Ah, não, não. Estou a fazer uma pergunta completamente diferente. Estou a perguntar: será o ódio o oposto do afeto, do amor? Se for, então nesse afeto, nesse amor, existe ódio, porque ele nasce do

ódio, nasce do oposto. Todos os opostos nascem dos seus próprios opostos. Não?

R: Não sei. Isso é o que o senhor diz.

K: Mas é um facto, senhor. Olhe, eu tenho medo e cultivo a coragem, sabe, para afastar o medo. Bebo um copo, ou sabe, tudo o mais, para me livrar do medo. E, no fim de tudo, digo que sou muito corajoso. A todos os heróis de guerra e a todos os outros dão-se medalhas por isto, porque eles estão assustados. E eles dizem: "Temos de ir e matar", ou fazer algo, e eles são muito corajosos, heróis.

R: Isso não é coragem.

K: Estou a dizer que qualquer coisa nascida do seu oposto contém o seu próprio oposto.

R: Como?

K: Senhor, se alguém o odeia e depois diz "eu devo amar", esse amor nasce do ódio, porque ele sabe o que é o ódio e diz: "Eu não devo ser aquilo, mas devo ser isto". Portanto, esse é o oposto disto. Logo, esse oposto contém isto.

R: Não sei se é o oposto.

K: É assim que vivemos, senhor. Isto é o que fazemos. Eu sou sexual, não devo ser sexual. Faço um voto de celibato — não eu —, as pessoas fazem um voto de celibato, que é o oposto. Portanto, estão sempre presas neste corredor de opostos. E eu questiono a totalidade do corredor. Não creio que exista. Nós inventámo-lo, mas, na realidade, não existe. Quero dizer, por favor, isto é uma explicação, não aceite nada, senhor.

S: Pessoalmente, da forma como eu, na posição em que me encontro neste momento, o vejo — e não pretendo que haja possibilidades nem para a verdade disso, nem para outra coisa —, é

uma hipótese de trabalho. Vejo este canal como um factor humanizador, este canal de opostos; estamos apanhados nele.

K: Oh não, isso não é um factor humanizador. Isso é como dizer: "Eu era uma entidade tribal, agora tornei-me uma nação e, depois, em última análise, internacional" — continua a ser o tribalismo em marcha.

S: Não. Com isso concordo inteiramente. Vejo-o no sentido de uma fase realmente bárbara; eu poderia ter-me rido quando o senhor partiu a perna, hoje em dia já não me conseguiria rir.

B: Penso que ambos estão a dizer que nós, de certa forma, progredimos, no sentido de não sermos tão bárbaros como éramos antes. Certo?

S: É isso que quero dizer com o factor humanizador.

K: Eu questiono se é humanizador.

R: Não gosto de trabalhar em extremos.

K: Isto não são extremos, são apenas factos. Os factos não são extremos.

B: Está a dizer que isto não é um progresso genuíno? Sabe que, no passado, as pessoas eram muito mais bárbaras em geral do que são hoje, e por isso diria que isso na realidade não significa grande coisa?

K: Não estou a acompanhar muito bem.

B: Bem, algumas pessoas apontariam para o passado delas e diriam que havia muita barbárie nessa altura.

K: Nós continuamos bárbaros.

B: Sim, continuamos, mas algumas pessoas dizem que não somos tão bárbaros como...

K: Não "tão".

B: Vamos ver se conseguimos esclarecer isto. Ora, o senhor diria que isso não é importante, que não é significativo?

K: Não. Quando digo "estou melhor do que estava" — isso não tem significado.

B: O senhor diz que dizer isso não tem significado.

K: Absolutamente.

B: Penso que deveríamos clarificar isso.

R: No sentido relativo, dualista, não aceito isso. Não consigo ver isso. Mas no sentido absoluto, último, não há nada assim.

K: Não, não em última análise — eu nem sequer aceito essa palavra "em última análise". Eu vejo como o oposto nasce na vida quotidiana, não em última análise. Eu sou ganancioso, isso é um facto. Tento tornar-me não-ganancioso, o que é um não-facto; mas se eu permanecer com o facto, eu sou ganancioso, então posso fazer algo a esse respeito na realidade, agora. Portanto, não há oposto. Senhor, sabe o que é a violência e a não-violência. A não-violência é o oposto da violência, como um ideal. Logo, a não-violência é um não-facto. A violência é o único facto. Certo? Portanto, posso então lidar com factos, não com não-factos.

R: Então qual é o seu ponto de vista?

K: O meu ponto de vista é que não há dualidade mesmo na vida diária. É a invenção de todos estes filósofos, intelectuais, que dizem que existe o oposto, trabalhai para isso. Os utópicos, os idealistas; o facto é que eu sou violento, e pronto, deixem-me lidar com isso. E, para lidar com isso, não inventem a não-violência.

S: A pergunta agora é: como vou lidar com isso, tendo aceitado o facto de que sou violenta...

K: Não aceitado, é um facto.

S: ... tendo-o visto.

K: Então podemos prosseguir, eu mostro-lhe.

S: E a pergunta é como proceder.

K: Procederemos com isso. Portanto, tenho de ver o que fiz. Eu evito o facto e fujo para o não-facto. É isso que está a acontecer no mundo. Portanto, não fuja, mas permaneça com o facto. Consegue fazê-lo?

S: Faz parte do nosso treino. Esse é precisamente o ponto central.

K: Lamento, não aceito a palavra "treino".

S: Bem, é precisamente este "consegue fazê-lo", e a pessoa fá-lo embora muitas vezes não goste de o fazer.

K: Não. Claro que consegue fazê-lo. É como ver algo perigoso e dizer: "É perigoso, não me vou aproximar". Fugir do facto é perigoso. Acabou-se. Não se foge. Isso não significa que se treine, que se pratique o não fugir; simplesmente não se foge. Penso que foram os gurus que inventaram este fugir, os filósofos. Peço desculpa.

R: Não há nenhuma fuga. Isso é inteiramente diferente. É uma forma errada de colocar as coisas.

K: Não, senhor.

R: Não se pode fugir.

K: Não, eu estou a dizer: olhe.

R: Se vê, não há nenhuma fuga nisso.

K: Estou a dizer: não fuja. Então o senhor vê. Não fuja, então o senhor vê. Mas nós dizemos: "Não consigo ver porque estou apanhado nisso".

R: Eu percebo perfeitamente isso, o que o senhor diz eu vejo muito bem.

K: Portanto, não há dualidade.

R: Onde?

K: Agora na vida diária, não em última análise.

R: O que é a dualidade?

K: Que é o oposto. Violência e não-violência. A Índia inteira, sabe, tem estado a praticar a não-violência, o que é um absurdo. Só existe violência, deixem-me lidar com isso. Deixem os seres humanos lidar com a violência, não com o ideal da não-violência.

R: Sim, essa é, naturalmente, uma questão completamente diferente.

K: Não.

R: Estamos de acordo; se vê o facto, isto é um facto, temos de lidar com isto.

K: Portanto, não há progresso.

R: Essa é uma palavra que o senhor pode usar de qualquer maneira.

K: Não, não de qualquer maneira.

R: É simplesmente uma palavra.

K: Não, senhor, não, senhor. Quando temos um ideal, para alcançar esse ideal eu preciso de tempo. Certo? Portanto, irei evoluir em direção a isso.

R: E então?

K: Então, nada de ideais. Apenas factos.

R: Qual é a diferença, qual é o argumento? Estamos de acordo que existem apenas factos.

K: O que significa, senhor, que para olhar para os factos o tempo não é necessário.

R: Absolutamente não.

K: Portanto, se o tempo não é necessário, posso vê-lo agora.

R: Sim, de acordo.

K: O senhor pode vê-lo agora. Por que não o faz?

R: Por que não o faz — essa é outra pergunta.

K: Não, não.

R: Sim.

K: Não, não é outra pergunta.

B: Se tomarmos a sério que o tempo não é necessário, então, neste preciso momento, poder-se-ia talvez esclarecer a coisa toda.

R: Sim, isso não significa que todos os seres humanos o possam fazer, há pessoas que o conseguem fazer.

K: Não. Se eu o consigo ver, o senhor consegue vê-lo.

R: Não me parece. Não concordo consigo.

K: Não é uma questão de acordo, não estou a tentar discutir sobre estes assuntos, por isso não há acordo nem desacordo. Mas quando temos ideais afastados dos factos, o tempo é necessário para lá chegar, o progresso é necessário. Tenho de ter conhecimento para progredir. Tudo isso entra em cena. Certo? Então, consegue abandonar os ideais?

R: É possível.

K: Ah, não; no momento em que usa a palavra "possível", o tempo está lá.

R: Quero dizer, ver os factos...

K: Faça-o agora, faça-o, senhor, não — perdoe-me, não estou a ser autoritário —, quando diz que é possível, já se afastou.

R: Quero com isto dizer, que devo dizer que nem toda a gente o consegue fazer.

K: Como sabe?

R: Isso é um facto.

K: Não, não aceito isso.

S: Posso talvez intervir com um exemplo um pouco mais concreto. Penso que possivelmente nos conseguiremos sintonizar nisso. Se eu estiver numa plataforma alta — um facto concreto —, num trampolim alto sobre uma piscina e não souber nadar, e me disserem "salta simplesmente e descontrai completamente, a água vai carregar-te". Isto é perfeitamente verdade, eu consigo nadar. Não há nada que me impeça, exceto o facto de ter medo de o fazer. Penso que esse é o ponto em questão. E, portanto, este é o problema, creio eu. Com certeza que o conseguimos fazer, não há dificuldade, mas existe este medo básico que não resiste à razão e que nos faz recuar.

K: Por favor, perdoe-me, não estou a falar disso, nós não estamos a dizer isso. Se a pessoa se apercebe de que é gananciosa, por que razão inventamos a não-ganância?

S: Não saberia dizer, porque me parece tão óbvio que se sou gananciosa, então sou gananciosa.

K: Agora, por que temos nós o oposto — porquê? Todas as religiões dizem que não devemos ser gananciosos, todos os filósofos, se valerem o seu sal, dizem não sejas ganancioso, ou outra coisa qualquer.

Ou que se fores ganancioso não vais chegar ao céu. Portanto, eles cultivaram sempre através da tradição, através dos santos, toda a gama de tudo isto, cultivaram esta ideia do oposto. Certo? Portanto, eu não aceito isso. Digo que isso é uma fuga disto.

S: O que de facto é. É, na melhor das hipóteses, uma fase intermédia.

K: É uma fuga disto. Certo? E não vai resolver este problema.

S: Não resolveu.

K: Não resolveu. Portanto, para lidar com o problema, remova-o. Não posso ter um pé lá e um pé aqui. Tenho de ter ambos os pés aqui.

S: E se ambos os meus pés estiverem aqui?

K: Espere, não. Uma metáfora, uma metáfora. Portanto, não tenho oposto, o que implica tempo, progresso, prática, tentativa, o devir, toda a gama de tudo isto.

S: Então vejo que sou gananciosa, ou que sou violenta.

K: Agora temos de entrar em algo inteiramente diferente. Como é que alguém, um ser humano — não "como" —, poderá um ser humano estar livre da ganância agora? Essa é a pergunta. Não mais tarde ou mais cedo. Repare que não estou interessado em ser ganancioso na próxima vida, quem quer saber, ou depois de amanhã; não estou interessado nisso, quero estar livre do desgosto, da dor, agora. Portanto, não tenho ideais de todo. Certo, senhor? Então tenho apenas este facto: sou ganancioso. Ora, vamos entrar por aí? O que é a ganância? A própria palavra é condenatória. Certo, senhor?

A palavra tem estado na minha mente há séculos, e essa palavra "ganância" condena imediatamente o facto. Ao dizer "sou ganancioso", já o condenei. Certo? Agora, poderei olhar para esse facto sem a palavra, com todas as suas insinuações, todo o seu conteúdo, com a sua tradição? Olhar para ele. Não se pode compreender a profundidade e o

sentimento da ganância ou estar livre dela se se estiver apanhado em palavras. Portanto, como todo o meu ser está preocupado com a ganância, ele diz: "Está bem, não vou ser apanhado nisso, não vou usar a palavra ganância". Certo? Ora, estará esse sentimento desprovido da palavra, divorciado da palavra "ganância"?

S: Não, não está.

R: Não tem palavra.

S: Por favor, continue.

K: Portanto, como a minha mente está cheia de palavras e presa em palavras, poderá ela olhar para algo, a ganância, sem a palavra?

R: Isso é que é realmente ver o facto.

K: Só então eu vejo o facto. Só então eu vejo o facto.

R: Sim, sem a palavra.

K: Portanto, não tem valor. Acabou-se. É aqui que reside a dificuldade, senhor. Eu quero estar livre da ganância porque está no meu sangue, na minha tradição, na minha criação, na minha educação, tudo diz para estar livre dessa coisa feia. Portanto, estou o tempo todo a fazer um esforço para estar livre disso. Certo? Eu não sou educado, graças a Deus, nesses moldes.

Por isso digo, está bem, tenho apenas o facto; o facto é que sou ganancioso. Certo? Quero compreender a natureza e a estrutura dessa palavra, desse sentimento. O que é? Qual é a natureza desse sentimento? Será uma recordação? Compreende, senhor? Se é uma recordação, estou a olhar para ele, para a ganância presente, com recordações passadas. As recordações passadas disseram condena-o. Poderei olhar para ele sem recordações passadas?

S: Exatamente.

K: Eu vou mostrar-lhe. Certo, senhor?

R: Se o senhor consegue ver sem — eu escutarei, sim.

K: Vou aprofundar isto um pouco mais porque a recordação passada condena isto e, portanto, fortalece isto. Certo? Se for algo novo, não o irei condenar. Mas porque é novo, mas tornado velho por recordações, por memórias, por experiência, eu condeno-o. Portanto, poderei olhar para ele sem a palavra, sem a associação de palavras? Isso não precisa de disciplina, isso não precisa de prática, isso não precisa de nenhum guia; simplesmente dizer: poderei olhar para ele sem a palavra? Poderei olhar para aquela árvore, mulher, homem, céu, firmamento, sem la palavra e descobrir? Mas alguém aparece e diz-me: "Vou mostrar-te como se faz", e aí estou perdido. E o "como se faz" é a totalidade dos livros sagrados. Peço desculpa. Todos os gurus, todos os bispos, os papas, a totalidade de tudo isso.

Então, paramos agora?

N: Sim, senhor, penso que paramos agora.

K: Valha-me Deus, estivemos a falar durante uma hora e meia.

R: Depende do senhor. Estou muito interessado, não estou de todo cansado.

K: É melhor guardarmos isso para amanhã de manhã e à tarde. Não vamos comer em excesso.

R: Há várias outras coisas que gostaria de lhe perguntar amanhã de manhã e à tarde.

N: Amanhã encontramo-nos às 11:30.

BROCKWOOD PARK

23 DE JUNHO DE 1978

2.ª CONVERSA COM O PROF. BOHM, O SR. NARAYAN E DOIS ERUDITOS BUDISTAS

K: Sim, o senhor queria começar.

Rahula: Esta manhã e esta tarde quero fazer-lhe uma ou duas perguntas para esclarecer. E há muito tempo que estas perguntas estavam na minha mente, e muitas vezes pensei em si, em encontrar-me consigo e em discutir estas coisas, não num lugar como este, mas a sós, entre si e mim; mas não foi possível e agora, em última análise, estou grato ao Sr. Narayan por ter organizado isto. Ontem continuámos a falar sobre algo, penso que o senhor estava a chegar à última questão sobre a ganância e, sendo uma coisa má, a ideia é dada por palavras, mas se a vir sem a palavra pode não ser a mesma coisa.

E, claro, isso é inteiramente assim, porque a coisa em si não tem palavra quando se vê a coisa. Na terminologia budista, existem três níveis de conhecimento: um é que obtemos sabedoria, autoconhecimento através da aprendizagem, dos livros, do instrutor; depois há um desenvolvimento posterior, a sabedoria que se obtém ao pensar, ao meditar de acordo com isso, com o seu conhecimento, ainda dentro das palavras, ainda está dentro da linguagem; mas a sabedoria mais elevada vai além das palavras, não tem palavra, não tem nome, não tem terminologia. Isso significa que se vê a coisa sem uma palavra. Penso que era isso que o senhor queria dizer quando afirmou que, quando se vê a coisa, todas as nossas reflexões, os significados acumulados desaparecem. Foi assim que eu o compreendi. Não sei se era isso que o senhor queria dizer.

K: Talvez entremos por aí, senhor, mas o senhor também disse que gostaria de fazer algumas outras perguntas.

R: Exato. Isso é muito interessante. Estou-lhe muito grato.

K: Não tem de quê, senhor.

R: Estas são coisas que estão na minha mente há muito tempo. Senhor, o senhor conhece a palavra arhat, na terminologia budista. Arhat é aquele que realizou a verdade, que está libertado, que é livre, e esse é um termo muito bem conhecido. E a pergunta foi feita ao Buda, com muita frequência, pelos seus discípulos e por várias pessoas: o que acontece a um arhat após a sua morte? E então esse homem perguntava: "Ele existe após a sua morte?". O Buda dizia: "Não." "Então ele não existe." O Buda dizia: "Não." "Então ele existe e não existe." O Buda dizia: "Não." "Então ele não existe, nem deixa de existir. Estas são as quatro possibilidades."

Ele dizia: "Não. Nenhum desses termos, existir ou não existir, ser ou não ser, pode ser aplicado a esse estado." Todos esses termos, termos relativos, dualistas, são usados apenas dentro do nosso conhecimento, dentro da nossa experiência, dentro do mundo empírico. Mas isto está além disso, portanto não se pode aplicar nenhuma dessas palavras. Esta resposta está em todo o lado, em muitos lugares lhe fizeram estas perguntas, e o que diz o senhor a isto? Ele disse que não se pode existir, nem não existir.

K: Poderíamos conversar juntos, senhor, sobre o que é viver e o que é morrer, e qual é o estado da mente que está morta, ou no processo de morrer? Será que o facto de eu colocar as coisas dessa forma ajudaria a responder à pergunta?

R: Não sei.

K: Sabe, afinal de contas, o arhat também é conhecido, creio eu, no pensamento indiano, no pensamento hindu, porque, não que eu tenha lido quaisquer livros, mas já discuti. Os seres humanos por todo o mundo, tanto quanto se consegue perceber, estão sempre a indagar ou a acreditar no que é a morte, se há vida depois da morte, se há uma continuação e, se não há continuação, qual é o sentido de viver, afinal de contas? A vida já é um assunto tão terrível, com tantos problemas, ansiedades, medos e por aí fora; se não há recompensa por se viver

adequadamente, corretamente, qual é o sentido de se ser bom, amável, nobre, etc.? Poderíamos abordar a sua pergunta a partir desse ponto de vista? Ou quer o senhor perguntar qual é o estado de uma mente que não tem o eu de todo?

R: Exato, isso é um arhat.

K: É aí que eu quero chegar.

R: Exato.

K: Sim. Poderíamos entrar por aí, dessa maneira?

R: Penso que essa é uma boa abordagem, porque esse é um arhat que não tem o eu de todo.

K: Será isso possível? Estamos a indagar.

R: Sim.

K: Não estou a dizer que é, nem que não é, estamos a indagar; não estou a dizer que é, nem que não é, estamos a indagar, a proceder através da exploração e a descobrir, não a acreditar nem a descrever.

Então, o que é o eu? O nome, a forma — só um minuto, senhor, deixe-me indagar, nós estamos a indagar. A forma, o corpo, o organismo, o nome; o nome identifica-se com o corpo, certas características identificam-se com o "eu" — eu sou forte, eu sou fraco, tenho um bom carácter, não sou mau. Portanto, a característica é identificada pelo pensamento como o "eu". A tendência é identificada pelo pensamento como o "eu".

As experiências, o conhecimento acumulado são identificados pelo pensamento como o "eu", e o "eu" é aquilo que eu possuo — a minha propriedade, a minha casa, os meus móveis, a minha mulher, os meus livros. Tudo isso, a violência, o prazer, o medo, as agonias, tudo isso com o nome, com la forma, constitui o eu. Então, qual é a raiz do eu? Será a raiz do eu as experiências adquiridas — estou a indagar, senhor

— as experiências adquiridas? Estamos a indagar sobre a própria raiz do eu, não sobre as meras expressões dele. Certo, senhor? Dá-me vontade de me rir um bocado!

R: Sim, isso é muito importante.

K: Portanto, todo o processo de identificação — a minha casa, o meu nome, os meus bens, o que serei, o sucesso, o poder, a posição, o prestígio —, o processo de identificação é a essência do eu. Se não houver identificação, existirá o eu? Compreende, senhor?

R: Sim, estou a acompanhar.

K: Então, poderá esta identificação chegar ao fim? Ou seja, a identificação é o movimento do pensamento. Se o pensamento não dissesse "aqueles são os meus móveis", identificando-se com isso, porque lhe dá prazer, posição, segurança, tudo isso, então a raiz do eu é o movimento do pensamento.

R: Sim.

K: Portanto, a morte é o fim desse movimento. Ou será a morte uma continuação desse movimento na próxima vida? Compreende?

R: Perfeitamente.

K: O arhat, ou o homem libertado, por que haveria de esperar até ao fim, até chegar àquilo a que se chama morte? Assim, quando nos damos conta de que a própria raiz do eu é o movimento do pensamento no tempo, na distância, daqui para ali, e todos os conflitos, misérias, confusões, criados pelo pensamento — certo, senhor —, é o eu. Portanto, quando o pensamento chega ao fim, isso é uma forma de morte enquanto se vive.

R: Sim.

K: Agora, poderá o pensamento chegar ao fim? Para que isso aconteça, ou querendo que o pensamento termine, nós meditamos,

praticamos, estamos atentos, passamos por todas as torturas da chamada meditação. Certo, senhor? Concordaria com isso?

R: Religião popular.

K: Não, não. Repare — por favor, senhor, se me permite notar —, o homem comum não está interessado em nada disto. Certo? Ele quer a sua cerveja, o que quer que queira, não está interessado em nada disto porque, talvez uma educação errada, as condições sociais, a posição económica, as influências ambientais, e talvez as religiões tenham ajudado a manter o homem lá em baixo, o popular; a elite está noutro lugar — o papa, os cardeais —, percebe? Portanto, eu não diria, se me permite notar, senhor, não diria popular.

É a tendência humana, é apenas disso que estamos a falar. Cada ser humano identificou-se e, assim, condicionou-se com uma coisa ou outra, com deus, com o nirvana, com o moksha, com o céu, com o paraíso e por aí fora. Ora, enquanto se vive, poderá essa morte, que é o fim do pensamento, ter lugar? Não no fim da vida de alguém, o que seria então uma renúncia de cemitério. Isso não tem significado.

R: Estou de acordo quando disse que não é necessário esperar até ao fim da vida, na morte, e o Buda apontou a mesma coisa. Quando lhe foi feita esta pergunta, perguntou-se-lhe também o que aconteceria ao Buda após a sua morte. Ele perguntou ao discípulo: "O que é o Buda? É este corpo?" — como o senhor disse, o nome, a forma, tudo isto. Exatamente o que o senhor disse, na terminologia budista chama-se o kamarupa.

K: Em sânscrito também.

R: E o discípulo disse que não. Então, se não se pode definir com precisão o Buda mesmo agora, em vida, como se pode dizer após a morte?

K: Senhor, se me permite perguntar — espero que não me ache impudente —, por que trazemos o Buda para aqui? Estamos a falar como seres humanos.

R: Apenas porque levantei a questão do ponto de vista do Buda.

K: Ah, não, como ser humano quero saber o que acontece após a morte. Ou qual é o significado da morte. Ou se se pode viver a vida diária, não como um monge, como um santo, toda essa tralha, a vida diária, sem o eu?

R: Claro que a minha pergunta não era essa. A pessoa que realizou a verdade, que se libertou, que ficou livre, para ela, o que acontece? Essa é que é a pergunta.

K: Eu nunca faria essa pergunta, porque ela poderia dizer que acontece isto, ou poderia dizer que acontece aquilo, ou que não acontece nada. Então torna-se uma teoria para mim, o que é uma ideia.

R: Eu queria de si um pouco mais do que isso.

K: Ah, o senhor quer de mim.

R: Não uma teoria.

K: Se quer isso desta pessoa que está a falar, tem de indagar tal como ela está a indagar. E, por isso, ela pergunta: será possível viver na vida diária — não no fim da existência de alguém, na vida diária — sem este processo de identificação que traz a estrutura e a natureza do eu, o qual é o resultado do pensamento? Poderá o movimento do pensamento terminar enquanto estou vivo? Essa é a pergunta, em vez de saber o que acontece quando eu morrer. O "eu" é meramente um movimento do pensamento.

O pensamento em si é muito limitado. Certo? É uma peça num movimento vasto, é uma peça pequena, fragmentada. Portanto, enquanto o pensamento, uma coisa limitada, fragmentada, um fragmento, o que quer que crie continuará a ser limitado, quebrado,

fragmentário. Certo? Então, poderá um ser humano, o senhor ou eu ou qualquer um de nós, poderá viver sem o movimento do pensamento, que é a essência do eu? Suponha que eu digo: sim, pode ser feito — que valor tem isso para o senhor?

Schloegel: Uma vez que essa identificação seja realmente quebrada — uma vez que essa identificação do pensamento e do "eu" seja realmente terminada...

K: Ah, não, não quebrada, terminada.

S: É isso que quero dizer, terminada.

K: Quando se quebra algo, isso pode continuar. É um fim.

S: Nunca mais pode voltar a ser da mesma forma, é um fim irrevogável.

K: Tudo o que estou a dizer é: suponha que o orador, esta pessoa diz, sim, é possível, eu sei que é possível, e depois? Que valor tem isso para a senhora?

S: É isso que pessoalmente espero que possamos discutir.

K: Já lá chego. Que valor tem isso para a senhora? Ou a senhora aceita-o; ou diz "não seja tolo" e vai-se embora, por não ser possível, e deixa o assunto. Mas se quiser indagar e dizer "olha, será possível? vamos descobrir" — não como uma ideia, mas como uma realidade factual na vida diária. Certo? Que alguém se junte a nós!

Narayan: Dr. Rahula, temos estado a falar, neste contexto, sobre o valor da meditação budista, da preparação, da prática, da atenção plena. Qual é o valor de todas essas coisas que são mencionadas na literatura budista, as quais são praticadas como algo muito importante em relação ao fim do pensamento?

R: O fim do pensamento, ou do eu?

Narayan: Da atenção plena, digamos assim.

R: A atenção plena, ou antes, a presença da atenção plena — um sentido de atenção plena. Sim, o satybhatana tem muitos aspetos, não apenas um, mas a coisa mais importante é a atenção plena, a consciência plena em tudo. Mesmo o que fazemos aqui agora é uma meditação, não é estar sentado de pernas cruzadas como uma estátua debaixo de uma árvore, ou numa gruta, isso não é meditação, isso é apenas um exercício exterior. Muita gente toma isso como a meditação.

O que fazemos aqui, ninguém pensaria que estávamos a meditar. Mas para mim esta é a forma mais profunda de meditação, também indicada no satybhatana; isto chama-se dharmapassana, ver, ou acompanhar, ou observar, ou estar atento a vários assuntos, tópicos, coisas, doutrinas, coisas assim, várias coisas, esse é o lado intelectual disso. Depois há também a meditação de estar atento a tudo o que faz, faça o que fizer, comer, beber, ou deslocar-se, falar, tudo é atenção plena. E tudo isso conduz àquilo que ele diz.

Narayan: Conduz a quê?

R: Conduz àquilo que ele diz.

Narayan: Essa é a coisa em que eu quero realmente tocar.

R: Pôr fim ao processo de pensamento do eu.

Narayan: Sim.

K: Senhor, espero que não me ache impudente ou irreverente em relação ao que o Buda disse. Eu, pessoalmente, não li todas estas coisas. Não quero ler nada sobre tudo isto. Podem estar corretas ou não estar corretas, podem estar sob uma ilusão ou não estar sob uma ilusão, podem ter sido reunidas por discípulos, e o que os discípulos fazem com os seus gurus é terrível — deturpam tudo. Por isso eu digo: olhe, não quero começar com alguém a dizer-me o que fazer, ou o que pensar. Não tenho autoridade. Então digo: olhe, como um ser humano que sofre, que passa por agonias, sexo e malefícios, e terror, e tudo o mais,

ao indagar sobre tudo isso chego ao ponto central, que é o pensamento. É tudo. Não tenho de conhecer toda a literatura do mundo, a qual apenas iria condicionar ainda mais o pensamento. Por isso, perdoe-me por colocar as coisas desta forma: eu afasto tudo isso. Nós temos feito isto — os cristãos, já encontrei cristãos, monges beneditinos, jesuítas, grandes eruditos, sempre a citar, a citar, a citar, a acreditar que isto é assim, que aquilo não é assim. Compreende, senhor? Espero que não pense que sou irreverente.

R: De modo nenhum. Estou totalmente de acordo consigo e essa é também a minha atitude. Estou a falar para o examinar.

K: Sabe que eu só começo com o que é um facto, para mim. O que é um facto, não segundo alguns filósofos e instrutores religiosos e sacerdotes, um facto — eu sofro, tenho medo, tenho exigências sexuais. Como hei de lidar com todas estas coisas tremendamente complexas que constituem a minha vida e que me tornam tão absolutamente miserável, infeliz. Começo a partir daí, não a partir do que alguém disse, isso não significa nada. Acompanha, senhor? Não estou a menosprezar, perdoe-me, o Buda, não o faria.

R: Isso eu sei, sei que tem o maior respeito pelo Buda. Mas nós temos a mesma atitude e eu quero examiná-la consigo. Foi por isso que fiz a pergunta.

K: Não, senhor, não exatamente, senhor, perdoe-me por dizê-lo, não exatamente. Eu começo com algo que é comum a todos nós. Certo? Não de acordo com o Buda, não de acordo com algum deus cristão ou hindu ou algum grupo; para mim, tudo isso é totalmente irrelevante, não têm lugar porque eu sofro, quero descobrir como pôr-lhe fim, ou terei de carregar pelo resto da minha vida com esta agonia, esta brutalidade, esta perversão sexual ou desejos sexuais, sabe, e tudo o mais. Certo, senhor?

Portanto, vejo que a raiz de toda esta confusão, incerteza, insegurança, sofrimento, esforço, a raiz disto é o eu, o "eu". Certo, senhor? Agora, será possível estar livre do "eu" que produz todo este

caos, tanto exteriormente, política, religiosa e economicamente e tudo o mais, como também interiormente, esta luta constante, batalha constante, esforço constante? Portanto, estou a perguntar: pode o pensamento terminar? Assim, o pensamento não tem futuro — aquilo que termina tem então um início totalmente diferente, não o início do "eu", terminando e pegando de novo mais tarde. Certo, senhor?

De que maneira pode o pensamento terminar? Esse é o problema. O Buda deve ter falado sobre isso. Certo, senhor? Não me parece que o Cristianismo, tanto quanto sei, tenha tocado neste ponto. Eles disseram: entrega-te a Deus, a Cristo, abandona-te a ele. Mas o eu continua. Eles não entraram de todo por aí, apenas os hindus e os budistas o fizeram, e talvez alguns outros. Então, poderá este pensamento terminar? Depois o sacerdote aparece e diz: sim, pode terminar, basta identificar-se com Cristo, com o Buda — percebe? Identifique-se, esqueça-se de si mesmo.

R: Essa é a atitude cristã.

K: Cristã, e também parte da hindu.

R: Mas não o Budismo. Tenho de o defender.

K: Eu sei.

Narayan: Creio que uma grande parte do pensamento budista degenerou nisso.

R: Sim, sim, claro, degenerou, isto é, certas escolas de pensamento; mas quero referir-me de acordo com o ensinamento do Buda.

K: Estão a ver.

Schloegel: Diremos que é da natureza humana apoiar-se em algo, e é isso que acontece automaticamente, e é disso que estamos a tentar afastar-nos.

K: Então aqui estou eu, um ser humano comum, razoavelmente instruído — não de acordo com escolas, colégios —, razoavelmente instruído, que observou aquilo por que o mundo está a passar e diz: "Eu sou o mundo, não sou diferente do mundo, porque eu sofro, eu criei este mundo monstruoso; os meus pais, os meus avós, os pais de toda a gente criaram isto". Certo, senhor? Então, como é que é possível o pensamento terminar? Algumas pessoas dizem: sim, o que significa meditar, controlar, suprimir.

S: Não, não.

K: Espere. Eu disse algumas pessoas, minha senhora.

S: Peço-lhe desculpa.

K: Algumas pessoas disseram: suprima-o, identifique o eu com o mais elevado, o que continua a ser o movimento do pensamento. Algumas pessoas disseram: queime todos os sentidos. Certo, senhor? Eles têm-no feito, jejuam, fazem tudo por causa disto. Então alguém aparece, como eu, e diz: o esforço é a própria essência do eu. Certo? Compreendemos isso? Ou tornou-se uma ideia, e nós limitamo-nos a executar essa ideia? Compreende aquilo de que estou a falar? Não sei se me estou a fazer entender de forma clara.

Narayan: Se diz que o esforço é a própria essência do eu, haverá de novo uma preparação, um treino inicial para chegar a essa situação? Ou chega-se a ela sem esforço?

Schloegel: Se o compreendi bem, e por favor corrija-me se não for o caso, o senhor quer dizer que o próprio esforço que faço para lá chegar, isso em si já está a contribuir para a minha ilusão?

K: Para o autor do esforço, que já se identificou com algo maior e está a fazer um esforço para o alcançar. Continua a ser o movimento do pensamento.

S: E continua a ser uma negociação — se eu fizer isto, ou se isto acontecer, então conseguirei aquilo.

K: Então, como é que os senhores — se me permite perguntar —, escutam? Como escutam?

S: Escutar?

K: Uma pessoa como eu diz: o esforço de qualquer tipo apenas fortalece o eu. Agora, como recebe a senhora essa afirmação?

S: Estou inteiramente de acordo.

K: Não, não se trata de acordo ou desacordo. Como escuta a senhora essa afirmação?

S: Deixando-a impactar.

K: Não, não.

Bohm: Escutamos nós da mesma forma que fizemos identificações, ou seja, em geral escutamos através do passado, através das nossas ideias anteriores, através daquilo que sabemos?

Schloegel: Terá de ser.

Bohm: Será assim?

Schloegel: Se a pessoa se conseguir abrir e apenas escutar.

K: Ah, não. Quando se come, come-se porque se tem fome. O estômago recebe o alimento, não há a ideia de receber o alimento. Portanto, consegue a senhora escutar — escutar — sem a ideia de receber, ou aceitar, ou negar, ou discutir, apenas escutar uma afirmação? Pode ser falsa, pode ser verdadeira, mas apenas escutá-la. Consegue fazê-lo?

Schloegel: Eu diria que sim.

K: Então, se escuta dessa maneira, o que é que tem lugar?

Schloegel: Nada.

K: Não, minha senhora, não diga imediatamente: nada. O que é que tem lugar? Eu escuto uma afirmação de que o pensamento é a raiz do eu. Depois de explicar cuidadosamente o modo do pensamento que se identifica com a forma, com o nome, com isto, com aquilo e com aquela outra coisa. Portanto, depois de explicar com muito cuidado, diz-se que o pensamento é a própria raiz do eu. Agora, como recebemos, como escutamos a verdade desse facto, de que o pensamento é a raiz do eu? Será uma ideia, uma conclusão, ou será um facto absoluto, irrevogável?

R: Se me pergunta, é um facto. Repare que eu escuto-o, recebo-o. Eu vejo-o.

K: Está a escutar como um budista — perdoe-me por colocar as coisas dessa forma?

R: Não sei.

K: Não, o senhor tem de saber.

R: Não estou a identificar absolutamente nada. Não o estou a escutar como um budista ou como um não-budista.

K: Estou a perguntar-lhe, senhor, se está a escutar como um budista — só um minuto —, se está a escutar como uma pessoa que leu muitíssimo sobre o Buda, e sobre o que o Buda disse, e por isso comparando — só um minuto — e, desse modo, afastou-se do escutar. Certo? Portanto, está a escutar — não estou a ser pessoal, senhor, perdoe-me —, está a escutar?

R: Oh, pode estar perfeitamente à vontade comigo — não o interpretarei mal, nem o senhor me interpretará mal.

K: Não, não. Eu não me importo de todo que o senhor me interprete mal. Posso corrigi-lo. Está a escutar a ideia, as palavras e as implicações dessas palavras, ou está a escutar sem qualquer sentido de compreensão verbal, pela qual passou rapidamente, e diz: sim, eu vejo a verdade absoluta disso?

R: Foi o que eu disse.

K: Vê?

R: Sim.

K: Não, senhor. Então acabou-se. É como ver algo tremendamente perigoso; acabou-se, não lhe toca. Pergunto-me se o vê.

Schloegel: Por que não lhe tocar?

Bohm: Parece-me que há uma tendência para escutar através da palavra, como o senhor diz, e essa palavra identifica, e essa identificação continua a processar-se enquanto a pessoa julga que está a escutar. Este é o problema. É muito subtil.

R: Por outras palavras, trata-se de escutar; o senhor usa a palavra no sentido de ver, nesse aspeto.

K: Não. Senhor, eu escuto. Quando o senhor me diz algo, o que o Buda disse, eu escuto. Eu digo: ele está apenas a citar o que o Buda disse, mas não está a dizer algo que eu queira saber. Ele está a falar-me sobre o Buda, mas eu quero saber o que o senhor pensa, não o que o Buda pensava; porque, então, estamos a estabelecer uma relação entre si e mim, e não entre o senhor, o Buda e eu. Pergunto-me se o senhor vê isso.

R: Isso também significa que o senhor estava a escutar...

K: Eu estava a escutar o que o senhor estava a dizer sobre o Buda. Apenas a escutar. Não sei. O senhor está a citar, provavelmente o que está a citar era perfeitamente assim, está a citar provavelmente de forma correta e por aí fora, mas o senhor não se está a revelar a mim, nem eu me estou a revelar a si. Portanto, temos uma relação através do Buda, e não uma relação direta. Eu amo o meu cão e o senhor também gosta desse cão, mas o senhor gosta desse cão e a nossa relação baseia-se nesse cão. Não sei se me estou a fazer entender de forma clara. Não estou a comparar o Buda ao cão!

Schloegel: Posso tentar dizer o que o senhor está a tentar — não a tentar —, aquilo de que está à procura é da nossa resposta experiencial pessoal.

K: Não, a sua experiência pessoal é também a experiência de toda a gente, não é pessoal.

Schloegel: Embora seja traduzida individualmente.

K: Se a senhora e eu sofremos, trata-se de sofrimento, não do meu sofrimento e do seu sofrimento. Mas quando há identificação com o sofrimento, aí há o meu sofrimento. E eu digo: tenho de me libertar dele. Mas, como seres humanos no mundo, nós sofremos. Estamos a desviar-nos para outro lado.

Bohm: Parece-me que esta questão da identificação é a principal, é muito subtil; apesar de tudo o que o senhor disse, a identificação continua a verificar-se.

K: Com certeza.

Bohm: Parece estar enraizada em nós.

Schloegel: E isto levanta a questão de saber se essa identificação pode ser terminada — se entendi corretamente.

Bohm: A identificação impedia o escutar de forma livre, aberta, porque se escuta através da identificação.

K: O que significa a identificação? Por que razão os seres humanos se identificam com algo — o meu carro, a minha casa, a minha mulher, os meus filhos, o meu país, o meu deus, o meu — percebe? Porquê?

Schloegel: Para ser algo, talvez.

K: Vamos indagar porquê. Não apenas identificar-me com coisas exteriores, mas também interiormente identificar-me com a minha experiência, identificar-me com a experiência e dizer: esta é a minha

experiência. Por que razão passam os seres humanos por isto o tempo todo?

Bohm: Numa determinada altura, o senhor disse que nos identificamos com as nossas sensações, por exemplo, os nossos sentidos, e isto parece muito poderoso. O que seria não se identificar com as nossas sensações?

K: Sim. Portanto, quando se escuta, estarei eu a escutar para me identificar com esse facto de que ele está a falar, ou não haverá identificação de todo e, logo, sou capaz de escutar com um ouvido totalmente diferente? Estarei a ouvir com os ouvidos da minha audição, ou estarei a ouvir com atenção total? Compreende, senhor? Estarei a escutar com atenção total? Ou a minha mente anda a vaguear e diz: "Valha-me Deus, isto é um bocado secante, e o que é que ela está para ali a dizer?" — ou ele — e pronto, dissipei-me.

Mas poderei eu atender de forma tão completa que exista apenas o ato de escutar e mais nada, nenhuma identificação, nenhum dizer "sim, isso é uma boa ideia, uma má ideia, isso é verdade, isso é falso", que são tudo processos de identificação — mas sem nenhum desses movimentos, poderei escutar? Quando escuto dessa maneira, então o quê? A verdade de que o pensamento é a essência do eu, e de que o eu cria toda esta miséria, extingue-se. Não tenho de meditar, não tenho de praticar; acabou-se quando vejo o perigo destas coisas. Portanto, poderemos nós escutar de forma tão completa que haja a ausência do eu? E a pessoa diz: poderei ver, observar algo sem o eu — que é o meu país, eu amo aquele céu, é um céu bonito — e tudo o resto. Portanto, por favor.

Assim, o fim do pensamento, que é o fim ou o cortar na mesmíssima raiz do eu — uma metáfora má, mas aceitem-na —, quando há essa atenção ativa, atenta e não identificadora, existirá então o eu? Eu preciso de um fato, por que haveria de haver identificação no ato de arranjar um fato? Eu arranjo-o, há o arranjá-lo. Portanto, o escutar ativo implica escutar os sentidos. Certo, senhor? O

meu paladar, todo o movimento sensorial. Quero dizer, não se podem parar os sentidos, senão ficar-se-ia paralisado. Mas no momento em que digo "isso é um paladar maravilhoso, tenho de ter mais disso", começa toda a identificação.

Bohm: Parece-me que essa é a condição geral da humanidade, identificar-se com os sentidos. Agora, como vamos nós mudar isso?

K: Esse é todo o problema, senhor. A humanidade foi educada, condicionada durante milénios a identificar-se com tudo — o meu guru, a minha casa, o meu deus, o meu país, o meu rei, a minha rainha e todo o horror que por aí anda.

Bohm: Repare que a cada uma dessas coisas está associada uma sensação.

K: É uma sensação, à qual chamam experiência.

R: Portanto, deveríamos voltar ao nosso ponto.

K: Sim, que é?

R: Aquele por onde começámos.

K: Quando o eu termina — ele pode terminar, obviamente; só os mais ignorantes e os mais carregados, e as pessoas com conhecimento e que se identificam com o conhecimento e tudo isso é que não —, quando há o fim do eu, o que é que tem lugar? Não no fim da minha vida, não quando o cérebro se começa a deteriorar; quando o cérebro está muito, mas mesmo muito ativo, silencioso, vivo, o que tem lugar então, quando o eu não existe? Ora, como pode o senhor descobri-lo, senhor?

Digamos que X pôs fim ao eu completamente, não o vai recuperar no futuro, noutro dia, mas acabou com ele completamente; ele diz: sim, há uma atividade totalmente diferente que não é o eu. Que utilidade tem isso para mim, ou para qualquer um de nós? Ele diz: sim, pode terminar, é um mundo completamente diferente, uma dimensão

diferente, não uma dimensão sensorial, não uma dimensão intelectual projetada, algo totalmente diferente. Eu digo que ele deve ser ou um maluco, ou um charlatão, ou um hipócrita; mas eu quero descobrir, não porque ele o diz, mas eu quero descobrir.

Poderei eu, como ser humano que vive neste mundo tremendamente feio, brutal, violento, económica, social, moralmente e tudo o mais, viver sem o eu? Quero descobrir. E quero descobrir não como uma ideia, quero fazê-lo, é a minha paixão. Então começo a indagar: por que razão há identificação com a forma, com o nome — não é muito importante se o senhor é K ou W ou Y. Portanto, examina-se isto com muitíssimo cuidado para não se identificar com nada, com a sensação, com as ideias, com um país, com uma experiência. Compreende, senhor? Consegue fazê-lo? Não de forma vaga e ocasional, mas como algo que se tem de fazer com paixão, com intensidade, para descobrir.

Isso significa que tenho de colocar tudo no seu devido lugar. Certo? Porque tenho de viver, de ter comida, não tenho de me identificar com esta ou aquela comida, como a comida correta e acabou-se, portanto ela tem o seu lugar próprio. Mas há todas as exigências corporais, o sexo, coloquem-no no seu lugar próprio. Quem me dirá para o colocar no lugar próprio? Compreende, senhor? O meu guru, o papa, alguma escritura? Se o fizerem, identifico-me com eles porque me estão a dar ajuda para colocar as coisas no lugar próprio, o que é um perfeito absurdo. Certo, senhor?

O papa não me pode dizer que o sexo tem o seu lugar próprio, e ele diz: não te divorcies, casa-te, o teu casamento é com deus — tudo isso. E eu fico bloqueado. Por que haveria de obedecer ao papa, ou ao guru, ou às escrituras, ou aos políticos? Portanto, tenho de descobrir qual é o lugar próprio para o sexo, ou para o dinheiro. Certo, senhor? Qual é o lugar próprio? Como hei de descobrir qual é o lugar próprio para o sexo, que é uma das exigências físicas mais poderosas e urgentes, sobre a qual as pessoas religiosas dizem: corta, destrói-o. Certo, senhor? Suprime-o, faz um voto contra ele e tudo o mais. Eu digo:

lamento, isso não significa nada para mim. Portanto, quero descobrir qual é o seu lugar próprio. Como hei de descobrir? Eu tenho a chave para isso. Certo? Que é a não-identificação com a sensação, essa é que é a chave de tudo. Certo, senhor? Portanto, a não-identificação com a sensação, que é traduzida na experiência moderna como: eu tenho de vivenciar o sexo. Certo?

Logo, é isso, a identificação com a sensação constitui o eu. Então, será possível não se identificar com as sensações? — sim, sensações; eu tenho fome, mas o sexo é um pouco mais poderoso. Portanto, eu tenho a chave para isso, a verdade de tudo isto. Certo, senhores? Então sinto-me seguro, está bem. A não-identificação, essa é a verdade da questão. Se eu realmente vir a verdade disso, então o sexo, o dinheiro, tudo tem o seu lugar próprio.

R: Por outras palavras, o senhor consegue ver, deve ver, ou vê sem o eu.

K: Ah, não, não.

R: A identificação é o eu.

K: Não, há a verdade de que a identificação com a sensação, com isto ou com aquilo, constrói a estrutura do eu. Certo? Será essa uma verdade absoluta, irrevogável, apaixonada e duradoura? Ou será apenas uma ideia que eu aceitei — sim, é verdade — e posso mudar essa ideia amanhã? Mas esta realidade é irrevogável. A pessoa tem de ter dinheiro — o dinheiro dá-me liberdade, o dinheiro dá-lhe liberdade para fazer o que gosta, liberdade; o sexo, se o quiser, o dinheiro dá-lhe um sentido de viagem, de poder, de posição — sabe, tudo o mais. Portanto, a não-identificação com o dinheiro. Percebe?

Bohm: E isso significa o fim do desejo por seja o que for.

K: Não, o desejo tem muito pouco significado. Mas isso não significa que eu seja um vegetal morto.

Bohm: Está a dizer que a identificação confere ao desejo um significado excessivo?

K: Com certeza.

Portanto, tendo colocado tudo no seu lugar próprio — eu não o coloco, acontece porque vi a verdade desta realidade, e assim tudo cai no seu lugar próprio.

R: Certo.

K: Não, não posso dizer sim, certo ou errado.

R: Não, não, eu percebo o que diz.

K: Então que lugar tem o pensamento? Compreende, senhor? Que lugar tem o pensamento? Terá algum lugar, afinal? Obviamente, quando estou a falar estou a usar palavras, as palavras estão associadas à memória e por aí fora, portanto há ali pensamento — não comigo, há muito pouco pensamento enquanto estou a falar, não entremos por aí. Portanto, o pensamento tem um lugar. Certo, senhor? Quando tenho de apanhar um comboio, quando tenho de ir ao dentista, quando vou fazer alguma coisa, o pensamento tem o seu lugar. E não tem lugar nenhum psicologicamente quando o processo de identificação está a decorrer. Certo? Pergunto-me se vê.

Narayan: Está a sugerir que, pelo facto de não haver pensamento, o processo de identificação perdeu a sua força?

K: Não, não perdeu a sua força.

Narayan: Ou não acontece de todo.

K: Dissemos há instantes que, tendo a chave, ou vivendo com o facto, vivendo com a verdade de que a identificação provoca a estrutura e a natureza do eu, o que cria todos os inumeráveis problemas; ver a verdade, viver essa verdade — viver, está no meu cérebro, na minha garganta, no meu esófago, faz parte do meu sangue —, ver a verdade

disso, essa verdade está lá. E assim o pensamento tem o seu lugar próprio. Eu coloquei o dinheiro, o sexo — não eu.

Schloegel: Cai no seu lugar.

K: Quero aprofundar isto mais um pouco.

Narayan: Se a compreensão profunda, a paixão, a verdade for suficientemente poderosa...

K: Não, repare que está a usar a palavra 'poderosa'.

Narayan: Sim, estou a usá-la.

K: Não, não é poderosa.

Narayan: Tem a sua própria força.

K: Não, não pode usar essas palavras.

Narayan: Ora, se não tem força, o pensamento afirma-se.

K: Não, não, não é força.

Bohm: O que está a dizer é que é a identificação que faz com que o pensamento faça todas as coisas erradas.

K: Exacto. A identificação fez com que o pensamento fizesse as coisas erradas.

Bohm: Caso contrário, estaria tudo bem.

K: Caso contrário, o pensamento tem o seu lugar.

Bohm: Mas quando diz nenhuma identificação, quer dizer que o eu está vazio, que não tem conteúdo, não é?

K: Há apenas sensações.

Bohm: Sensações, mas que não estão identificadas.

K: Não identificadas.

Narayan: Através do pensamento.

K: Não identificadas.

Bohm: Quer dizer que elas continuam simplesmente a decorrer?

K: Sim, as sensações continuam a decorrer.

Bohm: Fora ou dentro.

K: Dentro.

Narayan: E está também a sugerir que não há recuo.

K: Claro que não. Quando se vê algo extremamente perigoso, não se recua nem se vai para a frente, é perigoso. Senhor, então será isso a morte? Essa é a pergunta por onde começámos.

R: Sim, sim.

K: Será isso a morte? A morte tal como a conhecemos, isto é, as células cerebrais, etc., etc., morrem. Certo? O corpo deteriora-se, não há oxigénio e tudo o mais. Portanto, morre. As sensações morrem com ele. Certo? Agora, onde estou eu?

Bohm: As sensações, diz o senhor, morrem com o corpo. Não há sensação.

K: Nenhuma sensação. Certo? Ora, existirá um viver com as sensações totalmente despertas — elas estão despertas, estão vivas —, mas a não-identificação com a sensação priva, limpa o eu. Nós dissemos isso. Agora, o que é a morte? Será possível viver uma vida diária com a morte, que é o fim do eu?

R: Sim.

K: Não estou a questionar. Continuem, que alguém fale um bocadinho.

R: Eu estou a acompanhar.

Narayan: Dir-se-ia que se fala imenso sobre a compreensão profunda — a meditação da compreensão profunda, vipassana —, será a compreensão profunda uma coisa que podemos usar e da qual não se recua? Terá a compreensão profunda essa qualidade?

R: Exatamente isto que ele está a dizer agora é a meditação da compreensão profunda. O que ele está a contar agora é a meditação da compreensão profunda.

Narayan: Não, eu estou a perguntar se a compreensão profunda perdura sem referência ao tempo.

K: Não use as palavras 'perdurar', 'durar'.

Narayan: Toda a compreensão profunda é um processo momentâneo.

K: No momento em que se tem uma compreensão profunda, acabou-se.

Narayan: Acabou-se, sim.

R: Uma vez que se vê, acabou-se.

K: Eu tenho uma compreensão profunda de toda a natureza do eu. Tenho uma compreensão profunda.

R: Exatamente isso é o que ele diz.

Narayan: É completa.

R: Em si mesma é completa e não há retorno.

Narayan: Caso contrário, não é compreensão profunda.

R: O senhor viu-o, e sabe-o, e não há recuo, não há retorno.

Schloegel: Quem o viu? Com essas palavras entramos sempre em sarilhos.

R: Não, isto é apenas a linguagem. Não há observador separado do observar.

Narayan: Não há observador separado do observar.

Bohm: Diria que a compreensão profunda transforma a pessoa?

K: Era disso que estávamos a discutir no outro dia — a compreensão profunda transforma não apenas o estado da mente, mas as próprias células cerebrais sofrem uma alteração.

R: Absolutamente.

Bohm: Portanto, estando as células cerebrais num estado diferente, comportam-se de forma diferente; não é necessário repetir a compreensão profunda.

R: Todo o sistema muda com isso.

K: Cuidado, senhor, não... ou é assim, ou não é assim. Portanto, fico com isto agora: fico com a pergunta sobre o que é a morte. Será o fim do eu a morte? A morte no sentido comum e aceite da palavra. Não é, obviamente, porque o sangue está a circular, o cérebro está a funcionar, o coração está a bombear e tudo o mais.

Bohm: Continua vivo.

K: Está vivo, mas o eu é inexistente porque não há identificação de espécie alguma. Isto é uma realidade tremenda. Não-identificação com nada, com a experiência, com a crença, com um país, com ideias, com ideais, mulher, marido, amor; nenhuma identificação de todo. Será isso a morte? As pessoas que chamam a isso morte dizem: "Valha-me Deus, se eu não me identificar com a minha qualquer coisa, afinal não sou

nada". Portanto, têm medo de não ser nada. Então identifiquem-se. Mas o nada, que não é uma coisa, compreende, senhor, não é uma coisa, logo é um estado de mente completamente diferente. Ora, isso é a morte. Enquanto há vida, sensações, o coração a bater, o sangue a circular, a respiração, o cérebro ativo, intacto — os nossos cérebros estão danificados.

Bohm: Poderá esse dano ser curado? Será possível curar o dano?

K: A compreensão profunda, é aí que eu quero chegar. Os nossos cérebros estão danificados. Durante milhares de anos fomos feridos psicologicamente, interiormente, e essa ferida faz parte das nossas células cerebrais; feridas recordadas, a propaganda de dois mil anos de que sou cristão, de que acredito em Jesus Cristo, o que é uma ferida; ou sou budista — acompanha, senhor —, isso é uma ferida. Portanto, os nossos cérebros estão danificados.

Para curar esse dano é preciso escutar com muitíssimo cuidado, escutar, e, no escutar, ter uma compreensão profunda daquilo que está a ser dito e, assim, há imediatamente uma alteração nas células cerebrais. Consequentemente, não há identificação, de forma completa e total. E, então, será isso o amor? Repare que eu questiono isto, senhor. Fala-se imenso sobre a compaixão, não é verdade, na literatura budista. Sede compassivos, não mateis, não firais. Que lugar tem o amor na compaixão? Amar um homem ou uma mulher, ou um cão, ou um pedaço de pedra, um gato vadio, amar algo, as nuvens, as árvores, que lugar — ou a natureza, qualquer coisa, o amor, a casa construída por arquitetos, uma coisa bela, os tijolos, amar isso, o que significa não se identificar com os tijolos, com a casa. O morrer enquanto se vive é esse amor no qual não há apego.

R: Assim é.

K: Então, que lugar tem o amor — amar uma mulher, um homem, compreende, não se identificando, por favor, identificando-se com as sensações do sexo com uma mulher, ou com um homem, e mesmo

assim amar essa pessoa. Quando existe esse amor, esse amor não é a mulher que eu amo, é o amor global. Pergunto-me se o vê.

R: Sim.

K: Não concorde, senhor.

R: Não, não concordo, eu vejo-o.

K: Que lugar tem essa qualidade com a compaixão? Ou será a compaixão o mesmo que o amor?

R: Não.

Narayan: Por que diz que não?

R: A compaixão é apenas para as pessoas que sofrem. No amor não há discriminação, ao passo que a compaixão é dirigida àqueles que estão a sofrer.

Narayan: O senhor faz essa distinção entre compaixão e amor.

R: Sim.

Narayan: Isso está na linguagem budista?

R: *Karuna* é compaixão e o amor é *maitri*, é mais do que compaixão.

K: Senhor, ama-se sem identificação, o que implica que não haja o eu, que não haja apego?

R: Esse é o verdadeiro amor.

K: Não, eu estou a perguntar-lhe a si, a si como ser humano, não como budista; como ser humano sem identificação com os seus sentidos e por aí fora, ama o senhor uma mulher ou um homem, ou uma criança, ou o céu ou uma pedra, ou um cão vadio, sem se identificar? Todos eles sofrem — a mulher sofre, o homem sofre, o cão tem uma

vida terrível, um cão vadio, perseguido e pontapeado. E quando não há identificação, ama o senhor esse cão, ou tem compaixão por esse cão? Será a compaixão uma ideia — eu devo ter compaixão pelo sofredor, pelo pobre, pelo demente?

Bohm: Continuo a pensar que a pergunta é: existe amor por alguém que não está a sofrer? Suponha que existe alguém que não está a sofrer.

K: Suponha que alguém está terrivelmente feliz porque escreve bons livros, ou policiais, e ganha imenso dinheiro, e a pessoa diz: "olha, que rica sorte".

Bohm: Não era exatamente isso que eu queria dizer. Poder-se-ia dizer que, por baixo, ele estava a sofrer.

K: É isso que eu estou a questionar.

Bohm: Mas haveria amor se não houvesse sofrimento? Sabe, se a humanidade estivesse livre dele.

K: Haveria amor sem sofrimento? Ou estará a dizer que um ser humano tem de passar pelo sofrimento para ter amor?

Bohm: Bem, não necessariamente.

K: Repare que, quando coloca as coisas dessa forma, é isso que fica implícito, não é?

Bohm: Bem, poder-se-ia dizer, por um lado, que poderia haver amor quer houvesse sofrimento quer não. E a outra coisa é a compaixão, da forma como os budistas a usam, que é apenas para o sofrimento.

K: Eu questiono isso.

Narayan: Eu não sentia propriamente que *karuna*, a compaixão, fosse apenas para aqueles que estavam a sofrer. Penso que tem uma qualidade mais ampla do que essa.

R: Não, há quatro qualidades chamadas *Brahma Viharas*, estas qualidades supremas — *maitri*, *karuna*, *mudita*, *upekkha*. *Maitri* abrange o sofrimento e o não sofrimento; *karuna* abrange apenas o sofrimento; *mudita* é dirigida às pessoas felizes, à felicidade, no mundo não há essa alegria de partilha simpática; *upekkha* é a equanimidade. Estas quatro qualidades são chamadas os *Brahma Viharas*, as qualidades supremas, divinas. E nessa classificação, quando se usa a palavra amor, ela é muito maior.

K: Não, eu ainda não cheguei à compaixão, senhor. Eu quero apenas saber como ser humano: amo eu alguém — o cão, a chaminé, as nuvens, aquele céu bonito —, sem me identificar? Não como uma teoria, mas como um facto. Não me quero iludir com teorias, nem com ideias, quero saber se amo aquele homem ou aquela mulher ou aquela criança, ou aquele cão, sem dizer "é o meu cão" — a minha mulher, a minha casa, o meu tijolo —, na realidade e não como uma abstração.

Schloegel: Se eu puder ter a certeza absoluta de que o 'eu' desapareceu; enquanto eu sentir que o 'eu' está a agir como o eu, não o consigo fazer.

K: Não, minha senhora. Nós dissemos que a verdade é que a identificação gera o eu, o qual causa todos os problemas, as misérias.

Schloegel: E se isso for visto.

K: Eu disse isso, é uma realidade absoluta, irrevogável; está no meu sangue, não me posso livrar do meu sangue, está lá.

Schloegel: Então não posso evitar o amar.

K: Não, não. Os senhores são todos demasiado rápidos.

Schloegel: Peço-lhe desculpa.

K: Não se trata de "não posso evitar o amar" — ama a senhora?

R: Se o senhor vê.

K: Não, não. Vê o senhor a verdade, a verdade disso, de que a identificação é a raiz do eu, com o pensamento e tudo o mais? Isso é um facto absoluto, como uma naja, como um animal perigoso, como um precipício, como tomar um veneno mortal. Portanto, não há identificação, absolutamente nenhuma, quando se vê o perigo. Então, qual é a minha relação com o mundo, com a natureza, com a minha mulher, homem, criança? Quando não há identificação, existirá indiferença, insensibilidade, brutalidade — dizer "eu não me identifico" e empinar o nariz?

R: Isso seria muito egoísta.

K: Não, não egoísta. É isto o que vai acontecer?

R: Não.

K: Não, senhor, o senhor não pode dizer apenas não. Por que não? Acontecerá se for algo intelectual.

Schloegel: Não é a verdade.

K: Eu tenho um ideal.

R: Foi o que eu disse, o senhor não viu então.

K: Não. Eu estou a perguntar, senhor, se esta não-identificação é um ideal, uma crença, uma ideia com a qual vou passar a viver e, consequentemente, a minha relação com o cão, com a mulher, com o marido, com a rapariga, ou o que quer que seja, se torna muito superficial, casual. É apenas quando a verdade de que a identificação é absolutamente cortada da vida de alguém, aí deixa de haver insensibilidade — porque isso é que é real.

Nós ainda não resolvemos a questão da morte. É uma e cinco e temos de parar para o almoço.

R: E à tarde tenho mais algumas perguntas, uma lista de pontos.

K: Vamos passar por eles.

R: E estes têm estado a trabalhar na minha mente há muito tempo.

K: Vamos a isso.

R: Quero discuti-los consigo e temos apenas uma sessão esta tarde.

K: Quer mais sessões?

R: Hoje não é possível porque vamos almoçar.

K: Esta tarde vamos encontrar-nos, mas depois de hoje?

Narayan: O Dr. Rahula disse que gostaria de ficar no sábado, se for possível. Mas a Dr.ª Schloegel regressa esta noite.

K: Então podemos encontrar-nos hoje, esta tarde, senhor, e logo se vê.

R: Veremos como corre. Se hoje não for possível, encontrar-nos-emos noutra altura. Mas o senhor vai-se embora.

K: Sim, vou-me embora na terça-feira. Veremos.

BROCKWOOD PARK

23 DE JUNHO DE 1978

3.ª CONVERSA COM O PROF. BOHM, O SR. NARAYAN E DOIS ERUDITOS BUDISTAS

Narayan: Eu sugiro que o Dr. Rahula apresente todas as perguntas que anotou para que, no decorrer da discussão, possamos cobrir a maior parte do terreno. E eu também tenho uma ou duas coisas a dizer. Gostaria também de as colocar para que a discussão se possa centrar em torno das perguntas.

Rahula: Por que não coloca a sua pergunta primeiro?

Narayan: A minha pergunta é, na filosofia budista tal como provém de Nagarjuna, provavelmente o maior pensador, do século II: ele falou imenso sobre *shunyata*, o vazio, e isto tem uma associação muito próxima com a compreensão profunda. E creio que a totalidade do pensamento budista posterior deve a sua força a esta ideia de Nagarjuna sobre *shunyata* como sendo algo que é puro, pristino. E não há compreensão profunda sem *shunyata*. Eu colocaria as coisas dessa forma. E depois ele também disse que, sem compreender o exterior, não há possibilidade de ir para o interior. Depois, fez também uma afirmação que parece ser falaciosa: *samsara* é *nirvana*, e *nirvana* é *samsara*.

K: Senhor, o senhor está a usar palavras em sânscrito; talvez alguns de nós nos compreendamos uns aos outros, mas o senhor tem de as explicar.

Narayan: *Samsara* é a vida mundana com todo o seu sofrimento, luta e *dukkha*, desgosto, com todo o seu desgosto. *Nirvana* é um estado de liberdade, bem-aventurança, libertação. Ele disse que *samsara* é *nirvana*, e *nirvana* é *samsara*. E isto é explicado pelos eruditos budistas através da inter-relação, a coordenação condicionada. Portanto, isto tem uma influência muito poderosa sobre o pensamento budista atual,

pelo que compreendo. E eu gostaria que isto fosse examinado no contexto daquilo sobre o qual temos estado a falar.

K: Eu não compreendi a afirmação.

Narayan: A primeira coisa é a importância de *shunyata*.

K: O que quer dizer com essa palavra *shunyata*?

R: Do ponto de vista budista, eu explico. *Shunyata* significa literalmente vacuidade, vácuo, vazio.

K: O nada. Eu conheço o significado.

R: Esse é o significado literal. Mas a relevância reside no facto de ser atribuída pelos eruditos budistas ocidentais, na sua maioria, a Nagarjuna. Isso é incorreto. Foi o Buda quem disse isto primeiro, e Nagarjuna, como um grande pensador e filósofo, desenvolveu-o num sistema. Ao passo que o Buda o disse de uma forma muito simples. E Ananda, que era o companheiro, associado e discípulo mais próximo do Buda, perguntou um dia: "Senhor, diz-se que o mundo é *shunyata*, vazio, o que significa isso, até que ponto é *shunyata*?". Ele disse: "Ananda, é sem o eu" — ele usou a palavra *atman* — "sem o eu e sem nada que pertença ao eu, por isso é *shunyata*".

Está muito claramente explicado. Noutros locais, ele disse a um homem: "Vê o mundo como *shunyata* e ficas libertado". E estas são as afirmações originais. Nagarjuna pegou nestas ideias e desenvolveu-as através da sua génese dependente, eu preferiria chamar-lhe génese condicionada, e com base nessa filosofia, ou seja, que tudo é interdependente, relativo, nada é absoluto, tudo é causa e efeito, e a causa não se pode separar do efeito e o efeito é uma continuidade. Isso também é o tempo. E com base nesta filosofia, Nagarjuna desenvolveu muitíssimo, como um sistema, este ensinamento de *shunyata* como o vácuo, o vazio. E é exatamente isso que o Krishnaji diz também. Não há o eu, e a pessoa vê-lo e cada problema fica resolvido. Não há

complicação, não há problema. É assim que eu o vejo em relação à explicação dele.

Depois, a segunda coisa que o senhor disse — qual era a segunda pergunta?

Narayan: A relação entre o exterior e o interior.

R: Isso é exatamente o que o Krishnaji e o Dr. Bohm discutiram como 'Realidade Factual e Verdade' e está publicado nesse novo livro, isto é, *samvriti-satya* e *paramartha-satya*; estas são também proposições filosóficas budistas aceites. *Samvriti-satya* é a verdade convencional, que é aquilo que fazemos, falar e comer e todas estas coisas, a dualidade dentro da relatividade. O senhor não pode dizer que esta mesa é falsa. Mas, noutro sentido, não é assim. Mas *samvriti-satya* é essa verdade convencional. *Paramartha-satya*, a verdade última, absoluta. Estas duas também não se podem separar.

Narayan: Exacto.

R: Ora, Nagarjuna diz claramente num sítio: aquele que não consegue ver e não vê a verdade convencional é incapaz de chegar à verdade última.

A terceira pergunta que o senhor levantou foi, penso eu, o *nirvana* e o *samsara*. Sobre isso, Nagarjuna também diz — na verdade, lembro-me das palavras até de cor — ele diz que o *nirvana* não tem diferença absolutamente nenhuma do *samsara*, e o *samsara* não tem diferença absolutamente nenhuma do *nirvana*. Para clarificar a palavra '*samsara*', a definição estrita é a continuidade da nossa existência. E lembro-me de que uma vez coloquei esta pergunta ao Krishnaji em Paris, pessoalmente, não estava lá ninguém exceto ele e eu.

K: Duas pessoas sábias!

R: Não sei. Mas coloquei ao Krishnaji que existe uma grande afirmação de Nagarjuna como esta; é muito interessante dizê-lo hoje, perguntei-lhe o que pensava. Então, para minha surpresa, ele disse:

"Quem é Nagarjuna?". Eu disse: "É o seu compatriota", e depois expliquei-lhe quem era Nagarjuna historicamente como pensador e filósofo. Disse que, na história budista, ele é talvez o pensador mais audaz. Depois ele perguntou-me quais tinham sido as realizações dele.

Eu disse que não sabíamos dizer, que não sabíamos, apenas conhecemos os seus escritos, através de escritos sobre ele, mas sobre as suas realizações, a realização espiritual, não podemos dizer nada. O Krishnaji fez uma pausa por um minuto e perguntou-me: "O que disse o Buda sobre tudo isto?". Eu disse: nada. O senhor disse: isso está correto, isso está certo. Porque eu estive sempre na dúvida e não aceitava a afirmação de Nagarjuna a dizer de forma tão clara e categórica que o *nirvana* e o *samsara* eram a mesma coisa.

K: Não tenho a certeza absoluta de que tenhamos compreendido, todos nós.

R: Sim, quer explicar este ponto, senhor?

K: Posso perguntar isto, para explicar um pouco mais? O que significa *samskara* na realidade?

R: *Samskara* é outra coisa. *Samsara* significa literalmente deambulação, o ir-se embora.

K: E *samskara* significa?

R: *Samskara* significa construção, que é todo o nosso pensamento.

K: O passado.

R: Pertence ao passado.

K: Exato.

R: Pertence ao passado.

K: Sim, eu compreendi isso.

R: Todos os nossos *samskaras* são a memória, o conhecimento, a aprendizagem e tudo isso.

K: Como um homem velho a voltar atrás e a viver no passado. É isso.

R: Mas o *samsara* é a continuidade. *Nirvana* significa...

K: O que quer que seja.

R: O que quer que seja, nunca é definido em termos positivos pelo Buda. Sempre que lhe perguntavam, ele dizia: não, isso não é o *nirvana*.

K: Portanto, já fez as suas perguntas?

Agora, senhor, o melhor é fazer também as suas perguntas em relação àquilo que ele disse.

R: A pergunta não é dele, é sua. A minha pergunta, estou a fazê-la a si.

K: O quê?

R: Há muitas perguntas, mas como não temos muito tempo...

K: Nós temos imenso tempo, senhor.

R: Uma pergunta é — direi ambas de uma vez para que possa pegar nelas —, uma pergunta é que, na filosofia ocidental, no pensamento ocidental, o livre-arbítrio tem desempenhado um papel muito importante.

K: O livre-arbítrio.

R: Livre-arbítrio — de forma absolutamente livre. Sim, o livre-arbítrio. De acordo com a mesma filosofia que o Sr. Narayan referiu, as relações condicionadas, isto é, causa e efeito — de acordo com essa filosofia, o Budismo, uma coisa dessas é impossível porque todo o nosso pensar, toda a nossa construção, todo o nosso trabalho, todo o

nosso conhecimento está condicionado. Portanto, se existe um livre-arbítrio, ele é livre apenas num sentido relativo e não é uma liberdade absoluta. Essa é a posição budista. Essa é uma pergunta que coloco.

K: Vamos conversar sobre isso, senhor. O que é a vontade? O que é a vontade? Como explica o que é a vontade?

R: A vontade é aquilo que o senhor decide, aquilo que quer.

K: Não, qual é a origem, o início da vontade? Eu vou fazer isto, não vou fazer aquilo. Ora, qual é o significado de vontade?

R: O significado de vontade é querer fazer.

K: Não. Está bem, deixe-me continuar então. Não será o desejo?

R: É um desejo.

K: O desejo acentuado, intensificado, fortalecido, ao qual chamamos vontade.

Bohm: Parece-me que nós o tornamos determinado. Nós determinamos o objeto do desejo. Dizemos: "Estou determinado".

K: Nisso há determinação.

Bohm: Fica fixo aí.

K: Eu desejo aquilo e, para alcançar aquilo, faço um esforço. Esse esforço, o motivo desse esforço é o desejo. Portanto, a vontade é o desejo. Certo?

R: É uma forma de desejo.

K: Agora, poderá o desejo alguma vez ser livre?

R: Absolutamente. Era isso que eu queria ouvir de si, porque o senhor não gosta de dizer isso, mas eu quero dizê-lo.

K: O desejo nunca pode ser livre. Pode mudar os objetos do desejo: posso desejar num ano ir comprar isto, no ano seguinte aquilo, mudar, mas o desejo é constante, os objetos é que variam. E a intensificação do desejo, "eu vou fazer aquilo", a vontade está em operação. A vontade é o desejo. Ora, poderá o desejo alguma vez ser livre?

R: Não.

K: Mas nós dizemos que o livre-arbítrio existe porque posso escolher entre isto e aquilo, entre este emprego e aquele emprego, posso deslocar-se — exceto nos estados totalitários —, posso ir de Inglaterra para França livremente. Portanto, a ideia de livre-arbítrio é cultivada com o sentimento de que os seres humanos são livres de escolher. O que significa isso, escolher? Posso escolher entre umas calças de ganga azuis e outra coisa qualquer, entre este carro e aquele carro, entre aquela casa e por aí fora, mas por que razão haveria eu de escolher, afinal de contas? À parte as coisas materiais, à parte certos livros e assim por diante, por que existe a escolha?

Eu sou católico, desisto do Catolicismo e torno-me um budista zen. E se sou zen, torno-me outra coisa qualquer, e escolho. Porquê? Por que existe a escolha, afinal, a qual dá à pessoa a impressão de que é livre de escolher? Certo, senhor? Portanto, estou a perguntar: por que razão existe sequer a necessidade de escolha? Se sou católico e absorvo todo o significado do Catolicismo, com as suas abstrações, com os seus rituais, dogmas, sabe, todo o circo que ali vai, e eu abandono isso, por que haveria de me juntar a outra coisa? Porque, quando investiguei isto, investiguei todas as religiões. Portanto, a escolha deve existir apenas quando a mente está confusa. Não? Quando ela está límpida, não há escolha. Será que está correto?

R: Creio que o senhor respondeu à pergunta; para mim, o senhor respondeu à pergunta.

K: Não a respondi totalmente.

Bohm: Penso que os filósofos ocidentais poderiam não estar de acordo consigo, não tenho a certeza.

K: Não estarão de acordo, com certeza.

Bohm: Eles dizem que a escolha não é desejo, que a vontade não é desejo, mas que a vontade é outra coisa. Creio que é essa a minha impressão.

K: Sim, a vontade é outra coisa.

Bohm: A vontade é um ato livre.

K: A vontade é algo herdado, ou faz parte do processo genético; o querer, o ser.

Bohm: Mas penso, por exemplo — não posso dizer que saiba muito sobre isso —, mas os filósofos católicos podem dizer que, quando Adão pecou, ele exerceu a vontade de forma errada, digamos assim, fez uma escolha errada e lançou-nos neste caminho.

K: Repare que essa é uma forma muito conveniente de justificar e explicar tudo. Primeiro inventa-se o Adão e a Eva, a serpente e a maçã, e Deus, e depois coloca-se tudo como o crime primordial.

R: Sim, muita criação nisso, criação mental.

Bohm: Penso que, se a pessoa observar, consegue ver que a vontade é o resultado do desejo. Mas julgo que as pessoas têm a impressão de que a vontade é algo inteiramente diferente.

K: Sim, a vontade é parte de algo sagrado.

Bohm: É o que muita gente pensa.

K: Algo derivado de um ser divino.

R: De acordo com a filosofia ocidental.

K: Mais ou menos. Não sei grandemente sobre filosofia ocidental, mas pelas pessoas com quem falei — e elas podem não estar suficientemente informadas —, deram-me a impressão de que a vontade é algo não muito humano, não propriamente o desejo, não exatamente algo que se cultive. Nasce do pecado original, do Deus original, e por aí fora.

Mas se pusermos tudo isso de lado, que é teórico, problemático e algo supersticioso; se pusermos tudo isso de lado, então o que é a vontade e o que é a escolha, e o que é a ação sem escolha e sem vontade? Compreende? Esse é o problema. Existirá alguma ação que não seja composta pela vontade? Não sei o que o Buda disse.

Narayan: Diria que a compreensão profunda não tem nada a ver com a vontade?

K: Oh, absolutamente nada a ver com a vontade, ou com o desejo, ou com a memória.

Narayan: Portanto, a compreensão profunda é algo que está livre da vontade e também da análise.

R: Sim. A compreensão profunda é o ver. E nesse ver não há escolha, não há discriminação, não há julgamento, não há valores morais ou imorais. Estão a ver.

Narayan: Logo, a compreensão profunda não é visível para a vontade, nem é visível para a análise.

R: Não.

K: Reparem que isto se está a tornar teórico. Estão a torná-lo tão teórico.

Narayan: Porque, através da análise...

K: Desculpe-me, senhor. O senhor está a torná-lo teórico, definiu-o, não é isto, não é aquilo, e julga que tem compreensão profunda.

Narayan: Não concordo.

K: Então por que razão o discute?

Narayan: Não, porque temos estado a discutir a compreensão profunda até agora, ou temos estado a ver.

K: Ora, Narayan, se me permite notar, estamos a conversar juntos sobre uma ação na qual não há escolha, na qual não há esforço como vontade. Existirá tal ação? Não sei, senhor, por favor.

R: Existe tal ação.

K: O senhor conhece-a? Ou é uma teoria? Perdoe-me, tenho de ser claro. Quero afastar-me, se me perdoar — e não estou a ser impudente —, a pessoa deve afastar-se das teorias, das ideias, das conclusões. Mas descobrir por si mesma a verdade da questão: ou seja, existirá uma ação na qual não haja qualquer esforço de vontade e, portanto, nenhuma escolha? Então, o que é a ação correta na qual não há vontade, nem escolha, nem desejo — porque a vontade faz parte do desejo, e assim por diante? Para descobrir isso, a pessoa tem de ser muito clara, não tem, sobre a natureza do desejo. E o desejo faz parte da sensação, e sendo o desejo parte da sensação, o pensamento identifica-se com essa sensação e, através da identificação, o "eu" é construído, o ego, e o ego diz então: "eu devo", ou "eu não irei".

Portanto, estamos a tentar descobrir se existe uma ação não baseada no princípio de ideais, no desejo, na vontade, que não seja espontânea — essa palavra é uma palavra algo perigosa porque ninguém é espontâneo; a pessoa julga que pode ser espontânea, mas não existe tal coisa, porque a pessoa tem de estar totalmente livre para ser espontânea. Compreende? Então, existirá tal ação? Porque a maior parte da nossa ação tem um motivo. Certo? E motivo significa movimento — eu quero construir uma casa, eu quero aquela mulher, ou aquele homem, fui ferido psicologicamente ou biologicamente e o meu motivo é ferir de volta —, portanto há sempre algum tipo de motivo na ação, o que fazemos na vida diária. Logo, a ação é condicionada pelo

motivo. O motivo faz parte do processo de identificação. Portanto, se eu compreendo — não 'compreendo' —, se há uma perceção da verdade de que a identificação constrói toda a natureza, a estrutura do eu, existirá então uma ação que não brote do pensamento? Não sei, estarei correto, senhor?

Bohm: Poderíamos perguntar porquê — antes de entrarmos por aí —, por que razão há identificação, por que é isto tão prevalecente?

K: Por que razão o pensamento identifica.

Bohm: Com a sensação e com outras coisas.

K: Por que há identificação com alguma coisa?

Bohm: Especialmente com a sensação.

K: Sim. Continuem, senhores. Respondam-lhe, senhores. Vós sois todos especialistas.

Narayan: Será da própria natureza do pensamento o identificar-se, ou existirão formas de pensamento que não se identificam com a sensação?

K: Narayan, por que razão — se me permite, mais uma vez com toda a polidez e respeito, etc., etc. —, por que razão coloca essa pergunta? É uma pergunta teórica ou uma pergunta real? Por que razão se identifica o senhor, Narayan?

Narayan: Deixe-me colocar as coisas desta forma...

K: Não, eu não as colocarei de outra forma.

Narayan: O porquê de eu me conseguir identificar com estas sensações; não tenho mais nada com que me identificar.

K: Então por que dá importância à sensação? Diz o senhor: "eu sou um ser senciente e nada mais"?

Narayan: Não, não.

K: Ah, é isso.

Narayan: Se tenho de me identificar com alguma coisa, só pode ser com a sensação.

Bohm: Haverá uma dualidade na identificação? Poderíamos deixar isso claro.

K: Na identificação, como o senhor nota, senhor, há dualidade: o identificador e o identificado.

Bohm: Será possível que a pessoa esteja a tentar superar a dualidade ao identificar-se, ao dizer "eu não sou diferente", quando na verdade o é, ou quando sente que não o é?

K: Repare que eu não quero entrar no campo das ideologias, das teorias. Para mim, não tenho qualquer interesse nisso. Mas eu realmente, ao investigar, quero descobrir — talvez já tenha descoberto, mas conversando juntos —, existirá uma ação na qual o eu não esteja presente? Na vida diária, não no *nirvana*; quando alcancei a liberdade e tudo o mais, quero fazê-lo nesta vida, tal como vivo. O que significa que tenho de descobrir — a mente tem de descobrir — uma ação que não tenha causa, o que significa sem motivo; uma ação que não seja o resultado ou um efeito de uma série de causas e efeitos. Se isso existe, a ação está sempre amarrada, acorrentada. Estou a fazer-me entender de forma clara? Então, existirá tal ação?

Bohm: Bem, parece-me que não a conseguimos encontrar enquanto nos estivermos a identificar.

K: Exato. É por isso que eu disse que, enquanto a identificação existir, não consigo encontrar a resposta.

Bohm: Mas por que razão identifica o pensamento?

K: Por que se identifica o pensamento com as sensações?

Bohm: Será isso irresistível ou será apenas algo que se possa pôr de lado?

K: Não sei se isso é irresistível, ou se faz parte da sensação.

Bohm: Como assim?

K: Vamos investigar.

Bohm: O senhor pensa que a sensação está por trás disso?

K: Talvez; quando digo talvez, essa palavra é usada para o propósito da investigação, não como um "não sei", mas vamos investigar. Mas pode ser. Então, por que razão as sensações se tornaram tão importantes na vida — as sensações sexuais, a sensação de poder, seja o poder oculto ou o poder político, o poder económico, ou o poder de uma mulher sobre um homem, ou de um homem sobre uma mulher, o poder do ambiente, a influência do ambiente, as pressões —, por que razão cedeu o pensamento a esta pressão? Certo, senhor?

Bohm: Será que a sensação produz necessariamente uma pressão?

K: Produz, quando está identificada.

Bohm: Sim, mas então são as duas coisas juntas.

K: Eu sei, mas vamos examinar. O que queremos dizer com sensação?

Bohm: Bem, é claro que podemos ter uma sensação recordada de prazer.

K: Os sentidos, a operação os sentidos — o tocar, o palpar, o ver, o cheirar, o ouvir.

Bohm: A experiência que acontece então; e também a memória dela.

K: Não, a memória surge apenas quando há uma identificação com ela.

Bohm: Estou de acordo, sim.

K: Quando não há identificação, os sentidos são os sentidos. Mas por que razão se identifica o pensamento com os sentidos?

Bohm: Sim, isso ainda não está claro.

K: Nós vamos deixá-lo claro.

Bohm: Está a dizer que, quando a sensação é recordada, então temos identificação?

K: Sim.

Bohm: Podemos tornar isso mais claro?

K: Vamos torná-lo um pouco mais claro. Vamos trabalhar nisso. Há o perceber um lago agradável, ver um lago bonito; o que tem lugar nesse ver? Não há apenas o ver ótico pelo olho, mas também os sentidos são despertados, o cheiro da água, as árvores à beira do lago...

Bohm: Poderíamos parar um momento? Quando diz ver, naturalmente vê através do sentido visual.

K: Estou a usar puramente o sentido visual.

Bohm: Portanto, o senhor já tem o sentido visual despertado apenas para ver. É isso que quer dizer?

K: Sim. Apenas o ver.

Bohm: Visualmente.

K: Visualmente, opticamente, estou apenas a ver; então, o que tem lugar?

Bohm: E os outros sentidos começam a operar.

K: E os outros sentidos começam a operar. Por que não para aí?

Bohm: Qual é o passo seguinte?

K: O passo seguinte é que o pensamento entra — como isso é bonito, quem me dera poder ficar aqui.

Bohm: Portanto, o pensamento identifica-o.

K: Sim.

Bohm: Diz: "É isto".

K: Porque nisso há prazer.

Bohm: Em quê?

K: No ver e no deleite do ver; depois, o pensamento entra em operação e diz: "tenho de ter mais, tenho de construir uma casa aqui, isto é meu".

Bohm: Mas por que faz o pensamento isso?

K: Por que interfere o pensamento com os sentidos — será isso? Agora espere um minuto, senhor. No momento em que os sentidos retiram prazer, dizem "que delícia", e param aí, o pensamento não entra. Certo? Agora, por que entra o pensamento? Se for doloroso, o pensamento evita-o, não se identifica com aquilo.

Bohm: Identifica-se contra, diz: "eu não quero isto".

K: Não, deixa-o em paz, afasta-te dele, ou nega-o ou afasta-te dele. Mas se for prazeroso, quando os sentidos começam a desfrutar, dizem "que bom", então o pensamento começa a identificar-se com aquilo.

Bohm: Mas porquê, quero dizer?

K: Porquê? Por causa do prazer.

Bohm: Mas por que não desiste dele quando vê quão fútil isto é?

K: Oh, isso é muito mais tarde.

Bohm: Isso é um longo caminho a percorrer.

K: Quando se torna doloroso, quando se está atento a que a identificação gera tanto o prazer como o medo, aí começa-se a questionar.

Bohm: Bem, está a dizer que o pensamento cometeu um simples erro no início, uma espécie de erro inocente?

K: Exacto. O pensamento cometeu um erro ao identificar-se com algo que lhe traz prazer, ou há prazer em algo.

Bohm: E o pensamento tenta assumir o controlo.

K: Assumir o controlo.

Bohm: Para o tornar permanente, talvez.

K: Permanente, exato, o que significa memória. Uma recordação do lago com os narcisos e as árvores e a água e a luz do sol, e tudo o mais.

Bohm: Compreendo que o pensamento cometeu um erro e mais tarde descobre esse erro, mas parece ser demasiado tarde porque não sabe como parar.

K: Está agora condicionado.

Bohm: Então, podemos deixar claro por que razão ele não consegue desistir, percebe.

K: Por que não consegue desistir. Esse é todo o nosso problema.

Bohm: Podemos tentar torná-lo mais claro?

K: Por que não desiste o pensamento de algo que ele sabe, ou de que está consciente, que é doloroso?

Bohm: Sim.

K: É destrutivo. Porquê? Continue, porquê, senhor? Senhor, tomemos um exemplo simples: psicologicamente, a pessoa é ferida.

Bohm: Bem, isso é mais tarde.

K: Estou a tomar isso como um exemplo, não importa que seja mais tarde. A pessoa é ferida; por que não consegue ela desistir imediatamente dessa ferida, sabendo que essa ferida vai criar uma enorme quantidade de danos? Isto é, quando sou ferido, construo uma muralha à minha volta para não ser mais ferido, há medo, e isolamento, ações neuróticas, segue-se tudo isso. O pensamento criou a imagem sobre mim próprio, e essa imagem é ferida. Por que não diz o pensamento "sim, valha-me Deus, eu vi isto", e larga-o imediatamente? É a mesma pergunta. Porque, quando ele larga a imagem, não sobra nada.

Bohm: Então o senhor tem outro ingrediente, porque o pensamento quer apegar-se à memória da imagem.

K: Apegar-se às memórias que criaram a imagem.

Bohm: E que o podem criar novamente, e o pensamento sente que elas são muito preciosas.

K: Sim, são muito preciosas, nostálgicas e tudo o mais.

Bohm: Portanto, de alguma forma, atribui um valor muito elevado a tudo isso. Como chegou a fazer isso?

K: Por que tornou a imagem tão valiosa? Por que se tornou tão importante a imagem que o pensamento criou?

Bohm: Se me permite dizer que no início foi um simples erro, e o pensamento fez uma imagem de prazer e ela pareceu tornar-se muito importante, preciosa, e foi incapaz de desistir dela.

K: Sim, por que não o faz? Senhor, se eu desistir do prazer, se o pensamento desistir do prazer, o que é que sobra?

Bohm: Parece não conseguir regressar ao estado do início, quando não havia nada.

K: Ah, esse é o estado pristino.

Bohm: É incapaz de regressar a esse estado.

K: Não pode porque o pensamento — sabe, e tudo o mais.

Bohm: Bem, penso que o que acontece é que, quando o pensamento pensa em desistir do prazer que se tornou muito precioso, então o mero pensamento disso é doloroso.

K: Sim, desistir é doloroso.

Bohm: E, portanto, o pensamento foge disso.

K: Sim, então agarra-se ao prazer.

Bohm: Não deseja enfrentar a dor.

K: Até que haja uma recompensa melhor para o prazer, que será um prazer melhor.

Bohm: Isso não é mudança nenhuma.

K: Com certeza.

Bohm: Mas o pensamento parece ter caído numa armadilha que ele próprio fabricou porque recordou inocentemente o prazer, e depois, gradualmente, tornou-o importante e depois tornou-se demasiado doloroso desistir dele. Porque qualquer mudança em relação à remoção imediata do prazer é muito dolorosa.

K: Porque depois não tem mais nada a seguir, então fica amedrontado.

Bohm: Mas repare que no início não tinha medo de não ter mais nada.

K: Sim.

Bohm: Agora tem.

K: Sim. No início, o que significa o início sendo o início do homem.

Bohm: Sim.

K: No início do homem — podemos questionar até isso?

Bohm: Talvez não.

K: O início do macaco.

Bohm: Se formos suficientemente longe atrás. O senhor quer dizer que isto já dura há muito tempo, mas o pensamento construiu esta armadilha que tem vindo gradualmente a piorar.

K: Senhor, poderíamos dizer que, como o cérebro é muito antigo — todos os nossos cérebros são muito antigos —, limitando-nos a rastejá-lo cada vez mais e mais para trás, nunca se consegue descobrir. Mas posso dizer que o meu cérebro é agora como é, o qual é muito antigo, condicionado em termos de prazer e dor.

Bohm: Eles dizem que o cérebro antigo é também o produto emocional do cérebro.

K: Com certeza, emocional e tudo o mais, sensorial. Então, onde estamos agora?

Bohm: Bem, dizemos que este cérebro se condicionou a si próprio através da memória contínua da imagem do prazer, o desagrado de desistir dele e o medo.

K: Portanto, agarra-se a algo que conhece.

Bohm: Que conhece e que lhe é muito precioso.

K: Mas não sabe que isso vai gerar medo.

Bohm: Mesmo quando sabe, continua a agarrar-se.

K: Mas preferiria muito mais fugir do medo na esperança de que o prazer continue.

Bohm: Eventualmente, começa a tornar-se irracional porque cria pressões que tornam o cérebro irracional e incapaz de esclarecer isto.

K: Sim. O que nos resta agora no fim disto? Nós começámos, não foi, Dr. Bohm, com: existirá uma ação na qual não haja motivo, nem causa, em que o eu não entre de todo? Com certeza que existe. Existe quando o eu não está presente, o que significa que nenhum processo de identificação tem lugar. Há o perceber um lago belíssimo com toda a cor e a glória e a beleza dele, isso basta. Não o cultivar a memória, a qual se desenvolve através do processo de identificação. Certo?

Bohm: Isto levanta a questão: como vamos parar esta identificação?

K: Não penso que haja um "como". Repare que isso significa meditação, controlo, prática, prática, prática. E esse caminho torna a mente mecânica, embotada — perdoe-me — e literalmente incapaz de receber o que quer que seja de novo.

Schloegel: Se imita, se apenas o imita, é precisamente isso que acontece. Se estas práticas são feitas com imitação, imitação...

R: Isso significa que, se essa prática se tornar uma imitação, a mente fica mecânica.

K: O que quer dizer com "imitação"?

S: Se o senhor me disser — se eu tornar a coisa muito simples — "põe a tua mão no chão três vezes por dia e algo vai acontecer"; e eu o

fizer, eu não penso sobre isso, não indago sobre isso, não digo "ora, o que é que acontece, por que razão haveria eu de o fazer"; se eu não o questionar, se eu apenas o fizer mecanicamente, nada acontecerá, ficarei apenas cada vez mais confusa. Mas se eu indagar o porquê disso, para que serve, qual é a minha reação...

K: A minha questão é: eu escutei alguém que me diz "põe a tua mão ali", e depois começo a indagar, mas eu não aceito que ninguém me diga que tenho de pôr a mão ali, portanto não tenho de indagar. Lembra-se daquela famosa história de um guru que tinha um gato de estimação e muitos discípulos? Todas as manhãs, antes de todos começarem a meditação, ele pegava no gato, punha-o ao colo e meditava. E, quando ele morreu, os discípulos tiveram de andar à procura de um gato.

R: Eu ouvi a história de forma bastante diferente. O gato era amarrado para não vir para ali e escutar.

K: Vai dar ao mesmo. Repare que as nossas mentes são mecânicas de qualquer maneira, foram tornadas mecânicas. Não poderemos nós investigar por que razão nos tornámos mecânicos, em vez de praticarmos aquilo que não é mecânico, o qual pode vir a ser mecânico?

S: Podemos, visto que já houve pessoas antes de nós que se tornaram integras...

K: Não sei.

S: Ou parece que sim.

K: Não conheço ninguém.

S: Parece provável.

K: Repare que a senhora aceita-o.

S: Olhando para isso como uma proposição possível.

K: Não sei. Eu começo por mim próprio. Não olho para alguém que seja iluminado. Não sei. Podem estar a enganar-se a si mesmos.

S: É por isso que estou a tentar encontrar...

K: Portanto, a pessoa tem de começar por si própria. O próprio eu já é de segunda mão, vivendo à sombra dos outros, por isso, para quê olhar para os outros. Portanto, aqui estou eu. Começo a partir daí. É tão simples, ao passo que o outro caminho conduz a tantas complicações.

S: Não o vejo necessariamente como uma complicação. Se eu tiver a ideia de que existe algo que é mais do que a minha ilusão, o meu sofrimento, o meu estado geral de insatisfação no qual me encontro e que tenho de enfrentar — se eu não pensar que há qualquer possibilidade, então posso nem sequer tentar. Se eu vir que pode haver uma possibilidade, não preciso de a tomar como verdade, mas dá-me a sensação de que vale a pena tentar trabalhar comigo própria como o meu próprio sujeito de experiência, para resolver a questão.

K: Por que razão quer um motivo?

S: Penso que é quase impossível não começar com esse motivo, porque este parte do eu.

K: Não, minha senhora, estamos a falar da mesma coisa, não estamos? Eu quero apenas conhecer-me a mim próprio, não porque sofro, ou passo por, sabe, quero apenas saber o que sou, não de acordo com ninguém, mas apenas saber sobre mim próprio. Portanto, começo a indagar, começo a olhar para o espelho, que sou eu próprio. O espelho diz: as suas reações são estas e, enquanto tiver estas reações, vai pagar muito caro, vai sofrer. Portanto, é só isso. Ora, como vou eu, um ser humano comum, conhecendo todas as minhas reações — feias, agradáveis, odiosas, todas as reações que uma pessoa tem —, como vou provocar uma observação na qual não haja motivo para refrear, ou para expandir, as reações? Pergunto-me se me estou a fazer entender de forma clara.

S: Sim.

K: Como hei de observar-me a mim próprio sem uma causa? A causa, geralmente, é a punição e a recompensa. O que é obviamente absurdo de mais, como um cão a ser treinado. Portanto, poderei olhar para mim próprio sem qualquer motivo? Continuem, senhores.

S: Nesta fase da indagação, em que estou a começar a tentar fazê-lo, para começar não o consigo fazer, estou demasiado condicionada.

K: Não, eu não admitiria isso. A senhora está sempre a pedir ajuda.

S: Não, mas eu posso, da mesma forma que posso fazer um treino físico; posso ser capaz, lentamente, mas não imediatamente, de olhar para a proximidade daquelas coisas que normalmente não gosto de ver em mim própria.

K: Eu compreendo isso, minha senhora. Eu não tenho músculos para fazer certos exercícios; no prazo de uma semana passo a ter esses músculos fazendo os exercícios. Essa mesma mentalidade é transposta: eu não me conheço, mas irei gradualmente aprender sobre mim próprio.

S: Não se trata de eu precisar de aprender gradualmente — temos de ser muito cuidadosos aqui —, não se trata de eu precisar de aprender gradualmente sobre mim própria, trata-se apenas de eu ter de desenvolver a coragem, a força para me suportar.

K: É a mesmíssima coisa, é a mesmíssima coisa. Eu não tenho a força, a força física para fazer certos exercícios: a mesma operação mental processa-se psicologicamente — eu sou fraco, mas devo ser forte.

S: Não se trata de eu ter de ficar forte. Penso que é aí que a pessoa se coloca num estado crítico; não é pelo motivo, é o sofrimento e o olhar muito reais, e o sofrimento e o olhar, e há um factor de mudança nisso que, no fim, o torna possível.

K: O que é, novamente, gradual, a evolução. Eu digo que isso é totalmente — se me permite notar, não a estou a corrigir —, isso não levará a lado nenhum, isso é uma ilusão.

S: Pode não levar a lado nenhum, mas se for continuado com esse espírito, com essa atitude — não o eu conseguir algo com isso —, então há uma mudança súbita que é possível e que de facto ocorre. E gostaria de focar outro ponto sobre isso: se o fizemos começando com esse motivo e começámos lentamente pelo outro caminho, ou se o fizemos sem o sabermos, de modo a que possa acontecer subitamente com base na vida que vivemos, na realidade não faz diferença nenhuma.

K: Minha senhora, ou se tem uma compreensão profunda imediatamente, ou não se tem.

S: Sim, isso é verdade, mas...

K: Ah, não há preparação, isso significa tempo, o que significa cultivar, a identificação, o "eu".

S: Não.

K: Com certeza. No momento em que se concede tempo, é o cultivo do eu.

S: Não necessariamente.

K: Por que diz, não necessariamente?

S: Se o faço por algo que quero ganhar com isso, então é certamente um cultivo do eu.

K: Minha senhora, quando diz — como dissemos há instantes — que a compreensão profunda é desprovida de tempo e de memória. A compreensão profunda é intemporal, tem de acontecer. Não se pode chegar a ela gradualmente, não é uma coisa cultivada pelo pensamento. Portanto, é ter uma compreensão profunda sobre si próprio instantaneamente, não por graus. Será isso possível?

S: Sim.

K: Não, não diga que sim, nós estamos a indagar.

S: Então eu diria, com a minha própria convicção e experiência, sim.

K: Dizer que sim a quê?

S: É possível.

K: Isso significa que, se tem uma compreensão profunda, essa compreensão profunda limpa o eu, não momentaneamente. Então diria que a ação, nesse caso, é sem motivo? Conhece tal ação — não ocasionalmente, mas vivendo uma vida diária? Eu não quero ser alimentado ocasionalmente, quero ser alimentado todos os dias. Eu não quero ser feliz ocasionalmente — sabe, e tudo o mais. Como a compreensão profunda é desprovida de tempo e divorciada da memória, do pensamento, existirá, portanto, uma ação nascida da compreensão profunda? Compreende?

R: Se o senhor tem uma compreensão profunda — não digo "teve", porque isso significaria memória novamente.

K: Tem uma compreensão profunda.

R: Se o senhor tem uma compreensão profunda, não há exceção, todas as suas ações são sem motivo.

K: Mais uma vez, perdoe-me — estamos a falar teoricamente ou na realidade?

R: Na realidade.

K: Isso significa que a ação é correta, precisa, ao longo de toda a vida.

R: Sim. O senhor pode cometer erros, senhor, tecnicamente.

K: Não, não estou a falar de tecnicamente.

R: Não há o eu, não há motivo se o senhor tem essa compreensão profunda. Cada ação...

K: Tem o senhor essa compreensão profunda? Não o senhor, senhor, mas se uma pessoa tem uma compreensão profunda, essa compreensão profunda de toda a natureza do eu — não argumentos, não induções, não deduções, não conclusões, mas ter uma compreensão profunda da natureza do eu. E, portanto, o eu, se houver uma compreensão profunda através do eu, então a ação seguir-se-á inevitavelmente dessa compreensão profunda.

S: Posso deixar claro um ponto sobre o qual sinto fortemente: não se trata de eu ter a compreensão profunda, isso não é possível. Há essa compreensão profunda. Não é como se eu a tivesse.

K: Eu não tenho nenhuma compreensão profunda, só tenho sangue. Se eu disser "eu tenho uma compreensão profunda disso", estou um bocado perturbado mentalmente. Então de que estamos a falar? O senhor tinha feito uma pergunta, senhor.

R: Claro que nos afastámos muito da nossa pergunta inicial.

K: Eu sei.

R: Agora voltemos a essa pergunta que foi respondida.

K: Voltemos a ela.

R: Não, essa pergunta o senhor respondeu. Depois há outra pergunta que também lida com a inteligência. Sabe que existe — talvez o senhor esteja a par desta teoria, que muitas pessoas defendem — que nós pensamos numa língua. Muita gente diz isso. Em que língua pensa o senhor? Não sei. Não há língua no pensamento. O pensamento não tem língua, e o pensamento é imediatamente interpretado na língua mais próxima.

K: Senhor, poderia transmitir-me o seu pensamento sem a palavra?

R: Essa é que é a questão. Quando se transmite o pensamento, ele é indefinido.

K: Não, senhor. Consegue transmitir-me o seu pensamento sem a palavra?

R: Isso depende do nível.

K: O que significa o quê?

R: Não sei se o senhor o aceita, ou se tem essa experiência: sem falar, sem palavras, há comunicação.

K: Isso é, senhor, só pode haver comunicação, comunhão, quando o senhor e eu estamos no mesmo nível, e com a mesma intensidade, ao mesmo tempo. Certo? O que é o quê? Quando o senhor e eu estamos no mesmo nível, com a mesma intensidade, ao mesmo tempo, o que é essa realidade? Aí as palavras não são necessárias.

R: Não.

K: O que é essa realidade?

R: O senhor pode dizer, se preferir, que é o pensamento.

K: Não, não. Senhor, quando ambos estamos assim, qual é a qualidade desse estado? Não a ausência de pensamento, mas a qualidade, o perfume, a essência disso. Não chamaria o senhor a isso amor?

R: Sim.

K: Não chame.

R: Mas o senhor perguntou-me, ou melhor, o senhor é que vai responder. Eu fico confuso quando o senhor mo coloca e julgo que quer que eu responda.

K: Senhor, quando duas pessoas têm esta qualidade extraordinária deste estado, as palavras não são necessárias. Há essa qualidade de amor que existe, as palavras tornam-se desnecessárias. Há uma comunicação instantânea. Ora, para a maioria de nós, a linguagem conduz-nos. Certo? Certo, senhor? A linguagem conduz-nos, empurra-nos, molda-nos. As nossas mentes estão condicionadas pela linguagem, ou seja, a linguagem, as palavras, conduzem-nos, forçam-nos. Eu sou um inglês — a linguagem, e o conteúdo dessa linguagem. Certo? E se usarmos palavras sem que a linguagem nos dirija, as palavras têm então um significado inteiramente diferente.

N: A linguagem não o conduz a si, mas o senhor é que conduz a linguagem.

K: Exato.

Bohm: Penso que, normalmente, estamos identificados com a nossa linguagem e, portanto, ela está a conduzir-nos; mas se estivermos livres da identificação...

K: Exato, senhor. É extraordinário como a linguagem nos fez. Eu sou um comunista.

Bohm: Isso é uma identificação.

K: É isso mesmo.

Bohm: Mas o senhor pensa que a linguagem é a principal fonte de identificação?

K: Uma delas.

Bohm: Uma das grandes.

K: Sim.

R: Não sei se seria útil, gostaria de lembrar aqui uma atitude filosófica budista mahayana muito importante. Ou seja, diz-se que o

mundo está apanhado na linguagem. E diz-se que o homem comum está preso em palavras tal como um elefante na lama e, por isso, a pessoa deve ir além das palavras para as ver. Porque enquanto o senhor for, como diz, conduzido pela linguagem...

K: O senhor é?

R: Está a perguntar pessoalmente?

K: Sim, o senhor é? Eu sou? O Dr. Bohm, será ele conduzido pela linguagem?

R: Isso eu não consigo ver. Responda o senhor.

K: Eu posso responder por mim próprio, mas estou a perguntar-lhe a si.

R: Sim, responda por si próprio.

K: Absolutamente.

R: Isso basta.

N: Mas penso que, quanto mais habilidoso ou erudito se nos tornamos na linguagem, suponho que há uma grande possibilidade de se ser apanhado na linguagem.

R: Sim.

N: Ao passo que o rústico pode apenas usá-la para uma comunicação simples.

K: Senhor, essa era a sua pergunta: se o pensamento tem palavras, se o pensamento faz parte das palavras. Será que a palavra cria o pensamento, ou o pensamento cria a palavra?

Bohm: O senhor uma vez fez a pergunta: existirá um pensamento sem a palavra?

K: Isso é muito interessante, senhor, vamos entrar por aí um bocadinho? Quer entrar por aí, senhor?

R: Existirá um pensamento sem a palavra.

Bohm: Essa é a pergunta.

R: Eu penso que o pensamento não tem palavra. O pensamento não tem palavra. O pensamento é uma imagem.

K: Não, nós estamos a usar a palavra no sentido do símbolo, da imagem, do quadro, da palavra.

Bohm: Repare que a palavra pode facilmente ser transformada numa imagem, por exemplo, por um artista; uma descrição pode ser transformada por um artista numa imagem ou, vice-versa, a imagem poderia ser descrita e transformada em palavras. Portanto, elas têm um conteúdo equivalente.

K: Senhor, qual é a origem do pensamento? Se o senhor tivesse de descobrir — não o que o Buda disse —, se o senhor, como ser humano, tivesse de descobrir algo que tem mesmo de descobrir, caso contrário cortam-lhe a cabeça; é algo de tremendamente importante que o senhor tem de descobrir, o que fará, qual é a origem do pensamento? Deus fez a palavra e a palavra encarnou, no início do Génesis. Por favor, senhor, responda a essa pergunta.

R: Existirá uma origem?

K: Tem de haver.

R: Porquê?

K: Caso contrário — em si, senhor, qual é a origem?

R: Origem nenhuma.

K: Com certeza, senhor, tem de haver um início do pensamento.

R: Isso é novamente uma falácia, uma forma errada de olhar para a questão.

K: Não, não.

R: Ao pedir que tudo tenha de ter um início.

K: Não, não estou a pedir que tudo tenha um início. Estou apenas a perguntar a fim de descobrir qual é o início do pensamento. Como começou o pensamento? Com o cão — acompanha, senhor —, com os animais, tudo o que está vivo, todos eles pensam de várias maneiras, ou sentem, e por aí fora — tem de haver um início para isso. O que é isso nos seres humanos?

S: Se não tivéssemos desejo nenhum, não teríamos pensamento nenhum.

K: Não, não se trata de uma questão dessas.

Bohm: O senhor está a discutir o pensamento sem identificação?

K: Não, senhor. Como começou o pensamento em mim próprio? Foi transmitido pelo meu pai, pelos meus pais, pela educação, pelo ambiente, pelo passado? Eu quero saber. O que me fez pensar? Continue, senhor. O que o fez pensar?

R: A questão é esta: o senhor está a colocar alguma causa por trás disso, mas eu diria que nada me fez pensar, está na natureza de si próprio, o pensar.

K: Não.

R: Não há outra causa.

K: Oh, sim, há. Eu vou mostrar-lhe.

R: O que é?

K: Não, eu não sou a autoridade final, senhor. Gostaria de conversar sobre isso. Se eu não tivesse memória, haveria o pensar?

R: Eu pergunto-lhe novamente, qual é a origem da memória?

K: Isso é bastante simples de responder. Eu lembro-me de o ver em Paris — o que não acontece, mas suponha que me lembro de o ver em Paris —, isso fica registado, não fica? Certo, senhor?

R: Isso é geralmente aceite, que fica registado no cérebro.

K: Não, é um facto comum.

R: Não, isso eu não aceito. É uma velha teoria do século XIX, do século XVIII, de que tudo fica registado no cérebro em algum lado.

K: Não, senhor. Olhe, eu encontrei-o esta semana, o senhor regressa um ano mais tarde — espero que sim — e depois eu digo: sim, senhor, eu reconheço-o. Como é que se processa esse reconhecimento?

R: Esta é uma pergunta que eu lhe quero fazer. Eu não a fiz, mas esta é a pergunta que eu queria muitíssimo fazer-lhe.

K: Eu encontro-o agora e, no prazo de um ano, o senhor regressa — espero que sim para uma discussão. Então eu digo: sim, senhor, Sr. Rahula, encontrámo-nos no ano passado. Como é que isso acontece? Muito simples. Memória; o cérebro registou essa memória de se encontrar consigo, aprendendo o seu nome. Portanto, isso é memória e, quando o encontrar da próxima vez, reconheço-o. Certo?

R: Como acontece?

K: É muito simples. O senhor foi-me apresentado, estivemos aqui sentados durante duas tardes e uma manhã, e isso é recordado; quando o senhor regressar no próximo ano, eu digo que sim. Se eu não me recordasse, não o reconheceria. Certo? Portanto, o registo continua — seja o século XIX, ou o século I, ou o século XX, o registo tem de continuar. O elaborado processo educativo de aprender uma técnica,

como conduzir um carro ou ir à Lua, seja o que for, é uma acumulação cuidadosa de memória, a qual depois atua. Não há nada de errado nisso, pois não?

R: Como acontece?

K: Senhor, eu não sei conduzir um carro, por isso vou ter com o homem que me ensina a conduzir um carro. Tenho vinte e quatro lições; no fim disso, sou inspecionado e o homem diz: "muito bem". Aprendi-o conduzindo com ele, ele diz-me "tem cuidado, vira à esquerda", ele está a guiar-me o tempo todo. Portanto, ao fim de vinte e quatro lições, sou um bom condutor. Espero eu. E é só isso. Não há nada de certo ou errado nisso. Da mesma forma, encontro-o hoje, no próximo ano lembrar-me-ei, ou seja, há a recordação, que é o processo de registo. Não? É tão simples.

R: Não me é tão claro assim. Admitamos que fica registado; como é que esse registo surge quando nos encontrarmos no próximo ano?

K: Quando eu o vejo. Essa memória surge e diz: "oh, ele é o Sr. Rahula". E o registo é a imagem, agradável ou não agradável.

R: Espero que venha a ser agradável!

K: E isso fica registado e, quando o encontro da próxima vez, encontro-o. Mas se não for agradável, eu digo: "oh, que maçada". E afasto-me e falo de outra coisa. Portanto, todo este processo fica registado — a forma como aprendi a conduzir um carro, como aprendi a falar inglês, francês, alemão, seja o que for, tem de haver um registo. Não?

R: Certamente que assim é.

K: Mas o senhor falou no século XIX...

R: O que eu quero dizer é que não é no cérebro. Essa é que é a questão. Está na natureza daquilo a que chamamos geralmente a

faculdade mental. Tal como eu oiço o ruído, etc., a faculdade da mente, a faculdade mental, também é uma faculdade. Essa é uma possibilidade.

K: É a faculdade do cérebro para registar.

R: Não é o cérebro físico. Esse é o meu ponto de vista.

K: Ah, o senhor já se desviou para outra coisa.

R: Sim, é o que eu digo.

Narayan: O senhor está a dizer que a faculdade mental está espalhada por todo o corpo, e não necessariamente na cabeça?

R: A nossa faculdade mental é um dos órgãos dos sentidos — existem cinco órgãos dos sentidos físicos. Repare que o olho tem o poder de ver e examinar; o ouvido não o consegue fazer, consegue ouvir perfeitamente. Existe o factor mental tal como o olho, o ouvido, o nariz, a língua — todas as faculdades físicas —, existe a faculdade mental; enquanto o olho, o ouvido, o nariz, a língua e o corpo lidam com o mundo externo, o mundo material. Mas o mundo esgota-se aí, a maior parte do mundo não é tocada por isso.

K: O que é a maior parte do mundo?

R: Era disso que estávamos a falar; estas sensações e todas estas coisas não são tocadas pelo corpo, ou algo do género. Então a faculdade da mente, a faculdade mental, é a realidade que tem muitos, muitos aspetos, muitas potencialidades; uma delas é a memória. E o que eu quero clarificar consigo é como é que isso acontece, e o senhor, claro, começa com a ideia do cérebro...

K: Não.

R: ...o registo no cérebro, e com isso eu não concordo.

K: Senhor, deixemos de lado o cérebro por um momento. Eu encontro-o hoje e vejo-o uma semana mais tarde. Há o processo de

reconhecimento. Está bem. Essa é uma parte da faculdade. A outra parte da faculdade é pensar de forma lógica, ou não lógica. Portanto, há vários aspetos, faculdades que se constituem na mente. Não se pode ter mente sem o cérebro.

R: Sim. Não apenas o cérebro, mas sem o corpo, sem o estômago, sem o coração. Sem a existência física não se pode ter a mente.

K: É só isso. Portanto, a mente faz parte dos sentidos, a mente faz parte do pensamento, das emoções, de certas faculdades e por aí fora. Estará isso fora, ou a estrutura inteira do organismo, todo o cérebro, corpo, olhos, ouvidos, tudo isso faz parte desta mente que é o processo de pensar? Não?

Bohm: Está a dizer que a mente é o pensamento, ou será que é também mais do que o pensamento?

K: Não sei, mas não quero dizer isso. Quero apenas dizer que a mente, enquanto estiver a funcionar dentro do campo do pensamento, é limitada.

Bohm: O senhor quer dizer a consciência, a mente é isso.

K: Sim, a consciência é limitada.

Bohm: Dizemos que ela é limitada por estas faculdades, onde quer que elas estejam.

K: Sim, exato, onde quer que estejam.

Bohm: Mas, no que diz respeito ao reconhecimento, as pessoas estão até a construir máquinas que conseguem imitar o processo de reconhecimento.

K: Com certeza.

Bohm: Sabe que já se conseguem reconhecer coisas simples por meio de um computador.

Schloegel: E, no entanto, se eu o tiver encontrado apenas por um momento, e não tiver havido um impacto suficiente de si, da imagem desse encontro, na semana seguinte passarei por si e não o reconhecerei.

Bohm: Esse é o ponto, tem de ser registado com alguma energia, percebe.

Schloegel: É isso que quero dizer, tem de haver energia suficiente.

K: Todo o registo tem de ter energia.

Bohm: Se não ligarmos o microfone, nada fica registado.

R: E muitas coisas que vemos e ouvimos não as relembramos, apenas as coisas que deixam uma certa impressão.

Bohm: Repare que penso ser bastante claro como o registo poderia dar origem a um reconhecimento a partir da experiência seguinte. Da próxima vez que se vê a pessoa, o registo é comparado com ela.

R: Ele regressa.

Bohm: Regressa, sim.

R: É exatamente como o computador.

K: Portanto, os nossos cérebros são computadores.

R: Eu diria que não, não o cérebro.

K: O que é o cérebro?

R: O cérebro pode ser a base — por que diz apenas o cérebro, por que não todo o corpo, todo o coração?; sem o coração, consegue o senhor pensar?

K: Não. Portanto, senhor, nós dissemos isso. O cérebro, a mente; a mente contém o cérebro, os sentimentos, o coração, a estrutura inteira.

Bohm: Todos os centros nervosos.

K: Estamos a usar a mente como consciência, ou seja, eu não posso ter consciência se o coração não funcionar.

R: Foi por isso que usei a expressão faculdade mental em vez de mente, ou consciência; a palavra faculdade abrange, envolve todo esse departamento.

K: O que quer dizer com a palavra faculdade? O que significa a palavra, senhor?

Bohm: Ter alguma capacidade e habilidade — capacidade para fazer algo.

R: A aptidão para fazer, como quando se diz uma faculdade visual.

K: Não, senhor, a aptidão para fazer depende do conhecimento. Se eu não soubesse tocar piano, ou seja, se não o tivesse aprendido...

R: Não, desculpe-me, senhor, o senhor está a afastar-se do ponto. Eu disse a faculdade da mente — a mente tem o poder, a capacidade, a potencialidade para fazer tudo isso. E esses são aspetos diferentes da mesma realidade.

K: Ah, compreendo.

Bohm: A faculdade é inata.

R: Inata, congénita, em si mesma tem o poder. E não se pode perguntar porquê nem de onde vem.

K: Não, eu não perguntarei isso. Não aceitarei que a mente possua a faculdade inata.

Bohm: De pensar.

K: Inata, o que significa que não é genética, não é hereditária.

Bohm: Não, inata significa genética.

R: Não, não, isso não está correto. Digamos que a mente, tal como os nossos olhos, tem o poder de ver.

K: Então a mente tem o poder...

R: ...de fazer todos esses truques, todas essas coisas que nos ensinam — a memória, a reação e a sensação, e tudo isso.

K: A mente é a energia ativa para fazer tudo isto.

Bohm: Bem, também a estrutura física está por todo o corpo. Penso que é uma boa analogia dizer que o olho tem certas possibilidades e, neste corpo inteiro, o lactente já tem a aptidão de pensar incorporada em si por causa da hereditariedade.

K: Como é que esse "incorporado" passou a existir?

Bohm: Crescendo da mesma forma que o olho cresceu. Repare que o olho tem uma tremenda...

K: O que significa evolução.

Bohm: Evolução, sim.

K: Espere, espere, vá devagar. O que significa que, desde o início, evoluiu até sermos agora macacos, macacos maiores. Peço desculpa!

R: Eu questiono isso. O senhor tomou como certa a teoria de Darwin.

K: Eu não tomo o Darwin, eu vejo isto a acontecer no mundo.

R: Quando diz que evoluímos do macaco.

K: Evoluímos do homem imperfeito; ou não evoluímos do homem perfeito. Estamos a descer a colina em vez de a subir, ou estamos a subir a colina, portanto somos o homem imperfeito.

Bohm: Pergunto-me se queremos discutir todas estas coisas, elas são na realidade detalhes que não são seguros.

R: É por isso que discordo dessa afirmação sobre o macaco a evoluir. Nós não sabemos.

K: Eu não sei, senhor, não sei como evoluímos, mas sei uma coisa muito simples que é: sem o registo, não há pensamento.

R: Isso significa que o pensamento é memória.

K: Com certeza. O pensamento é memória, que é experiência, que é conhecimento armazenado — não importa onde, no meu dedo grande do pé, armazenado —, e quando é desafiado, opera.

Bohm: Bem, também dissemos que o pensamento é a aptidão de raciocinar de forma lógica e a par com a memória, tudo isso em conjunto.

K: De forma lógica, ou ilógica, e por aí fora.

Bohm: A tudo isso é que o senhor chamou faculdades.

R: Sim, usei essa palavra porque abrange um campo maior.

Bohm: Mas o senhor está a dizer que continua a depender da memória.

K: Com certeza, o sentido de registo é a memória.

Bohm: Sem a memória, nenhuma das outras faculdades conseguiria operar.

K: Com certeza. Eu vejo aquela realidade, chamaram-lhe árvore, eu chamo-lhe árvore. É tudo. Fica registado o tempo todo. Sem esse

registo não há início do pensamento, não há pensamento. Senhor, se o senhor tivesse nascido no mundo católico e estivesse condicionado pelo mundo católico, estaria a pensar de acordo com o mundo católico: Cristo, sabe todo o funcionamento disso. Portanto, o senhor está condicionado pela propaganda, pelos livros, pelos sacerdotes, por todo o circo que por aí anda, tal como se está condicionado na Índia, ou em Ceilão e assim por diante. Então, qual é a origem, o início deste condicionamento? Por que se condiciona o homem a si próprio? Para ter segurança, para evitar o perigo? Obviamente.

Eu acredito em Cristo porque fui criado no mundo cristão, esse é o meu condicionamento; e esta vida é uma vida miserável, uma vida infeliz, mas eu acredito em Cristo, o que me dá um certo sentido de conforto, de força para enfrentar esta realidade assustadora, o mundo, e por isso dá-me um grande conforto. É só isso. Dá-me segurança num mundo inseguro; psicologicamente, o Pai está a cuidar de mim. E os hindus, os budistas, o Islão, estão todos na mesma categoria.

Portanto, a resposta instintiva de um ser humano é a de se sentir seguro, como uma criança, senhor, obviamente. Não?

R: Como é que surge esse sentido de segurança, o sentimento de segurança, qual é a origem disso?

K: A mãe e o filho, o bebé; eles têm de ter um bocado de segurança, o bebé tem de ter segurança, segurança física, tem de ter comida nas alturas certas, à hora certa, e tudo o mais.

Bohm: Terá o bebé um sentimento de segurança ao mesmo tempo?

K: Provavelmente; não sei, não sendo um bebé, mas tenho a certeza de que se sente seguro.

Bohm: Sente-se seguro.

K: Seguro, cuidado, sossegado; no momento em que chora a mãe está lá para mudar as fraldas, para o alimentar e tudo o mais. O que há

de errado nisso? Dessa segurança física passamos para a segurança psicológica, que é o que Cristo me dá. Pode ser um absurdo, algo irracional e toda a espécie de coisas, mas eu gosto disso; pelo menos tenho conforto nalguma ilusão. Mas eu não lhe chamo ilusão. Se o senhor lhe chamar ilusão, eu dou-lhe um pontapé. Portanto, continuamos por aí. O senhor tem a sua segurança em algo, eu tenho a minha segurança e outro tem a sua segurança no Islão, e assim por diante. Portanto, cada um de nós agarra-se à sua forma particular de segurança; se é razoável, sã, racional, isso não importa.

Bohm: Parece-me que é semelhante à questão do prazer, ou seja, regista-se o sentimento de prazer e depois tenta-se construí-lo.

K: Eu não posso dizer "bem, vou largar o Cristo", eu digo "valha-me Deus, não posso".

Bohm: É o mesmo com o prazer, a pessoa não consegue renunciar ao prazer.

K: Com certeza, com certeza, o mesmo problema.

Schloegel: Penso que é mais difícil com o prazer, porque as pessoas hoje em dia parecem renunciar ou mudar de religião sem demasiada dificuldade, mas somos muito contra renunciar ao nosso prazer quando se chega realmente a esse ponto.

K: Ah, bem, isso é uma questão completamente diferente. O prazer físico...

Schloegel: Ou os prazeres da mente.

K: Com certeza.

R: Mas para onde vamos nós?

K: Para onde vamos nós — eu ainda não terminei. Nós ainda não discutimos a questão central: o que é a ação sem este enorme complexo de motivos, reações, arrependimentos, dor, desgosto.

Poderá um humano viver na ação sem toda esta terrível confusão? É só isso. E o senhor diz: sim, pode-se viver. E diz-me: se for cristão, acredite em Deus, acredite em Cristo, ele salvá-lo-á de tudo isto. E eu estou tão infeliz que digo "por amor de Deus" e agarro-me a isso. E se o senhor for X, diz: "eu acredito em todas as coisas que o Buda disse, isso para mim basta". Vou buscar conforto a isso. Portanto, as minhas ações baseiam-se na recompensa e na punição. Certo? Certo, senhor? Se eu fizer isto, alcançarei o Nirvana; se não o fizer, irei para o inferno, que é a ideia cristã e tudo o mais. A pessoa atirou tudo isso pela borda fora; sendo razoavelmente inteligente e instruída, diz: "isso é tudo um absurdo".

Eu quero descobrir se existe uma ação sem qualquer sombra de esforço e de arrependimento. Compreende, senhor? É importante descobri-lo, não teoricamente ou de forma casual; é uma pergunta ardente para mim, uma realidade apaixonada que tenho de descobrir, porque não quero entrar na gaiola, na corrida de ratos. Então, o que faremos? O que é a ação correta sob todas as circunstâncias, a qual não dependa das circunstâncias? — a minha mulher diz "faz isto, eu amo-te mas tens de fazer isto", ou outra coisa qualquer. Eu afasto todas essas influências ou pressões, mas quero descobrir se existe uma ação que seja completa em si mesma.

Portanto, tenho de compreender se existe uma ação que seja total, que seja completa, total, inteira, e não parcial. O que significa: poderei observar-me a mim próprio inteiramente, e não em fragmentos? Ou através do fragmento ver instantaneamente o todo? Então, existirá uma ação que seja inteira? Eu digo: sim, existe, decididamente. Não me pergunta o que é isso?

R: Eu queria perguntar, mas estava à espera da resposta.

K: Pergunte!

R: Eu quero perguntar: o que é isso?

K: Antes de mais, consegue ver com os seus olhos a árvore como um todo? Consegue ver a sua mulher, ou o seu marido, ou a sua namorada, ou o seu namorado, como uma entidade inteira? Compreende a minha pergunta? Consegue ver algo totalmente, ou está sempre a ver parcialmente?

R: Quando usa a palavra 'totalmente', qual é o significado?

K: Inteiro. Não vá para outra coisa. Poderei ver o senhor como um ser inteiro? Compreende? Poderei ver a humanidade como eu próprio, a qual é o todo? Isso basta. Poderei ver a humanidade como eu próprio? Porque a humanidade é como eu: sofredora, miserável, confusa, em agonia, aterrorizada, insegura, assolada pelo desgosto, tal como o outro. Certo? Portanto, ao ver o homem, a humanidade, vejo-me a mim próprio.

R: Ou antes o inverso: ao ver-se a si próprio, vê a humanidade.

K: Que sou eu. Não importa que o senhor diga: "eu vejo-me como a humanidade", então a humanidade sou eu. Eu não estou separado da humanidade, não digo "eu sou uma elite, eu sou isto"; sou como o resto do bando. Portanto, vejo o mundo como eu próprio, o qual é o todo. Isso é simples, senhor — não simples, é... estaria correto, senhor?

Bohm: Eu estava a perguntar-me se, como o senhor disse, poderíamos considerar a árvore por um momento.

K: A árvore é mesquinha de mais.

Bohm: Não fica claro quando diz que vê a árvore como um todo...

K: A realidade inteira; ver algo inteiramente, senhor.

Bohm: Limitar-se a vê-la toda, certo.

Schloegel: Penso que estamos com uma ligeira dificuldade de linguagem porque não temos outras possibilidades. Este "eu vejo como um todo", na realidade, significa que o eu, ou a falácia do eu, foi

claramente visto por dentro e desmoronou-se, porque, caso contrário, por muito que eu veja a árvore como um todo, continua a ser o meu pensamento.

K: Essa é a realidade última. Mas consegue ver o seu marido, a sua mulher, ou a sua namorada como um ser inteiro? Totalmente, sabe. Consegue, não consegue? Como é que isso acontece, quando se consegue ver alguém inteiramente?

Schloegel: Um tremendo — mas não meu — calor.

K: Não, não.

Schloegel: O calor entra.

K: Se a senhora amar aquela árvore, vê-la-á inteiramente.

Schloegel: Mas também temos de ter cuidado com o que queremos dizer com amor.

K: Mantenha a coisa muito simples, não a intelectualize por agora — fá-lo-emos mais tarde. Se eu amo alguém — o amor não possessivo, não aquisitivo, toda essa tralha de absurdos —, se eu amo, a totalidade está ali, a totalidade daquele homem ou daquela mulher está ali. Portanto, poderei ver-me a mim próprio inteiramente — sendo eu próprio a humanidade? Eu não sou diferente da humanidade. Eu não sou um indivíduo. Isso é tudo fingimento. Eu sou o resto do mundo, eu sou o mundo. Poderei ver isso como um todo? Eu não sou comunista, senhor, porque os comunistas também dizem isso, mas eu não sou isso — comunistas estúpidos.

R: Por que razão quer negar o comunismo?

K: Não, não.

R: O que há de errado se for comunista?

K: Não, o senhor compreendeu mal. Os comunistas estão cheios de teorias e empenhados em colocar essas teorias em prática e em moldar o homem de acordo com uma teoria. Eu não estou a falar disso, deixe isso por agora.

Para olhar para mim próprio, só me consigo ver como um todo quando sou, na realidade, o resto da humanidade.

Bohm: O senhor quer dizer na essência; quer dizer que, essencialmente, eu sou o mesmo que o todo.

K: Essencialmente, basicamente.

Bohm: As qualidades básicas.

K: Posso ter um nariz comprido, ou um nariz curto, e os olhos tortos, ou os olhos azuis, não estou a falar disso.

Schloegel: Um ser humano básico.

K: Como um ser humano. Então não há esforço individual, nem esforço coletivo. Certo? Quando a pessoa se vê como um todo, as partes desaparecem. Mas nós pensamos que, ao reunir as partes, fazemos o todo. Portanto, quando me vejo como um todo, as partes desaparecem, logo o eu deixa de estar presente. Senhor, quando vejo aquela realidade, aquela árvore, completamente, só a consigo ver completamente se não condenar, se não disser "é a minha árvore, é o meu jardim". Certo? Compreende o que estou a dizer?

R: Sim, sim.

K: Portanto, quando amo aquela árvore, vejo-a como um todo.

Bohm: Diria então que é semelhante a todas as árvores? Como dizer: se me vejo como um todo, sou o mesmo que toda a humanidade.

K: Portanto, amo todas as árvores.

Bohm: Será o mesmo?

K: Com certeza.

Bohm: Não depende daquela árvore singular. Não é apenas esta árvore que o senhor ama.

K: Não é aquele olmo que eu amo.

Bohm: Que está mesmo aqui neste lugar.

K: As árvores eu amo-as, quer estejam no seu jardim, quer no meu jardim, quer noutro lugar qualquer.

Bohm: Onde quer que seja.

K: No campo.

Bohm: Portanto, os detalhes não importam.

K: É isso mesmo.

Schloegel: E não importa de que lado está, porque são o mesmo. Eu amo a árvore e vejo-a inteira porque a amo, isso não importa; uma realidade e a outra são o mesmo.

K: Eu levantei a questão do ver inteiramente porque o que é uma acção que não seja fragmentada, não seja dividida como a de um homem de negócios, de um artista, de um conferencista, de um professor, de um sacerdote — uma ação que seja total. Não diga que, se o eu não estiver presente, então o senhor a alcançará. Mas eu tenho um eu, a pessoa está apanhada no eu; ou antes, o eu está lá.

Bohm: Mas o senhor está a dizer: veja o eu como um todo e então ele mudará.

K: O quê?

Bohm: O senhor está a sugerir: veja o eu como um todo e ele deixará de estar lá.

K: Sim, senhor.

Bohm: Consequentemente, diria também que a pessoa tem de amar o eu?

K: Essa é uma afirmação perigosa. Eu ia fazê-la e contive-me a tempo, porque isso é o que as pessoas da publicidade dizem: "ame o mundo como a si próprio", "ame o seu cabelo, use este champô".

Bohm: Poder-se-ia dizer, em vez disso: o senhor é a humanidade, o senhor ama a humanidade?

K: Ah, agora, tenha cuidado.

Bohm: Porque a analogia parece ser limitada.

K: As analogias são limitadas.

Schloegel: Assim como as palavras em si mesmas.

K: Mais alguma pergunta, senhor? Nós vamos parar, a menos que tenha mais perguntas.

R: Estas perguntas não têm fim; portanto, terminemos hoje por aqui. Mas o senhor respondeu a todas as minhas perguntas e muito obrigado por todas as suas explicações tão esclarecedoras. E devo também agradecer ao Sr. Narayan por ter organizado isto.

K: E a todas estas pessoas.

R: Claro, são todas um só.

K: Não, não.

R: Quando lhe agradeço a si, ou ao Narayan, ou a outra pessoa qualquer.

K: Não, nós temos de agradecer a todas as pessoas aqui presentes; o senhor não me agradece a mim e, portanto, agradece a toda a gente.

Schloegel: Todos nós agradecemos uns aos outros.

VARANASI

13 DE NOVEMBRO DE 1978

DIÁLOGO COM BUDISTAS: «ILUSÃO E INTELIGÊNCIA»

Rimpoche: Senhor, quando o observador observa, ele é a matriz do pensamento, das memórias. Enquanto o observador estiver a observar a partir desta matriz, não lhe é possível ver sem nomear, porque essa nomeação brota dessa matriz. Como pode, então, o observador libertar-se desta matriz?

Krishnamurti: Eu gostaria de saber se estamos a discutir isto como um problema teórico, uma abstração, ou como algo que tem de ser enfrentado diretamente, sem teorias?

Jagannath Upadhyaya: Esta pergunta está diretamente ligada à vida diária de uma pessoa.

K: Senhor, quem é o observador? Nós tomamos como garantido que o observador nasce da matriz, ou que ele é a matriz. Ou será o observador o movimento total do passado? Isto é um facto para nós ou uma ideia? Será que o próprio observador se dá conta de que ele é o movimento total do passado? E de que, enquanto estiver a observar, aquilo que está a ser observado nunca poderá ser preciso? Penso que esta é uma pergunta importante. Poderá o observador, que é o movimento total do passado, com todo o seu condicionamento, antigo e moderno, estar consciente de si próprio como sendo condicionado?

Achyut Patwardhan: O observador, quando olha para um facto, olha com o seu antigo condicionamento, *samskara*. E, por isso, não consegue ver o facto tal como ele é.

J.U.: Podemos aceitar isto?

K: Estaremos todos ao mesmo nível do Rimpocheji, que fez esta pergunta: o observador é feito do passado e, enquanto estiver enraizado no passado, será ele capaz de ver a verdade de um facto? Se ele não estiver consciente de si próprio como o observador que está condicionado, haverá uma contradição entre si e a coisa que está a ser observada — sendo a contradição uma divisão.

A.P.: Enquanto ele não vir isto claramente, haverá conflito no ato de ver.

K: Senhor, a pergunta que se levanta então é: será possível ao observador compreender-se a si próprio e descobrir as suas limitações, o seu condicionamento e, assim, não interferir com a observação?

RMP: Esse é o problema básico. Sempre que tentamos observar, o observador está sempre a interferir na observação. Eu gostaria de saber se existe um método para decepar o 'mim' que está a interferir.

K: O observador é a prática, o sistema, o método. Como ele é o resultado de todas as práticas passadas, métodos, experiências, conhecimento, a rotina, o processo mecânico de repetição, ele é o passado. Portanto, se introduzir outro sistema, método ou prática, continuará a estar dentro do mesmo campo.

RMP: Então, como se pode fazer?

K: Já lá vamos. Vejamos primeiro o que estamos a fazer. Se aceitarmos um método, um sistema, a prática do mesmo tornará o observador mais mecânico. Qualquer sistema irá apenas fortalecer o observador.

J.U.: Então isto conduz a um impasse.

K: Não. Pelo contrário. Foi por isso que eu disse: dar-se-á conta o observador de que é o resultado de toda a experiência, do passado e do presente? Nessa experiência estão incluídos métodos, sistemas, práticas, as várias formas de *sadhana*. E o senhor pergunta agora se

existe uma série subsequente de práticas, métodos, sistemas, o que significa que continua na mesma direção.

J.U.: Eu sinto que não só é possível rejeitar o passado totalmente, mas também o presente. O passado pode ser negado pela observação, mas a força do presente não desaparecerá a menos que o passado seja negado. A pessoa está preocupada com o momento presente.

A.P.: O presente e o passado são, na realidade, um só. Não estão separados.

J.U.: Portanto, deveríamos negar o presente. As raízes do passado serão negadas quando o presente for quebrado.

A.P.: O senhor quer dizer com o presente este momento, este momento presente de observação?

K: Este momento presente na observação é la observação do movimento total do passado. Qual é a ação necessária para pôr fim a esse movimento? É essa a pergunta?

J.U.: O que estou a dizer é que é sobre este momento do tempo que o passado repousa, e é sobre este momento que construímos o edifício do futuro. Assim, para estar completamente livre quer do passado quer do futuro, é necessário quebrar o momento no presente, de modo a que o passado não tenha lugar onde repousar e nenhum ponto a partir do qual o futuro possa ser projetado. Será isto possível?

K: Como há de terminar este movimento do passado que está a criar o presente, modificando-se à medida que se move, e que se torna o futuro?

J.U.: Pelo processo de observação, nós negamos o passado. Ao negar o passado, negamos também o presente. E cessamos de construir o futuro com base nos desejos criados pelo passado. Resta apenas a observação. Mas mesmo este momento de observação é um momento. A menos que quebremos isso, não estamos livres da possibilidade do surgimento do passado e da criação do futuro.

Portanto, o momento presente, o momento da observação, tem de ser quebrado.

K: Está a dizer, senhor, que no estado de atenção agora, no agora, o passado termina; mas que a própria observação que põe fim ao passado tem as suas raízes no passado?

J.U.: Não é isso que estou a dizer. Não aceito a posição de que o passado cria o presente ou o presente o futuro. No processo de observação, tanto a história passada como a futura são dissolvidas. Mas a questão é que, novamente, as histórias do passado e do futuro tocam neste momento, neste momento existente. A menos que este momento em si seja negado, o passado e o futuro são novamente restaurados na sua atividade.

Para tornar a coisa clara, eu gostaria de lhe chamar 'existência', o momento do 'é'. A pessoa tem de quebrar este momento do 'é', e então todas estas tendências, quer reflitam o passado quer projetem o futuro, são quebradas. Será isto possível?

K: Esta pergunta tem especial relevância para o senhor. Quero compreender a pergunta antes de responder. Estou apenas a perguntar, não a responder: o passado é um movimento. Ele parou com a atenção. E, com o fim do passado, poderá esse segundo, esse momento, esse acontecimento desaparecer em si mesmo?

J.U.: Eu gostaria de o tornar mais claro: este momento é um momento 'existente'.

K: No momento em que usa a palavra 'existência', ela tem uma conotação. Devemos olhar para ela com muito cuidado.

Pupul Jayakar: Não é estável.

J.U.: Eu gostaria de chamar a este momento *kshana bindu*, o momento do tempo. A 'talidade' do momento, o 'é' do momento tem de ser quebrado. Será isto possível? No movimento da observação não há o passado nem a possibilidade do futuro. Eu nem sequer lhe chamo o

momento da observação porque ele não tem qualquer poder de existência. Onde não há passado nem futuro, também não pode haver qualquer presente.

K: Posso colocar esta pergunta de forma diferente? Eu sou o resultado do passado. O 'mim' é a acumulação de memórias, experiência, conhecimento — que é o passado. O 'mim' está sempre ativo, sempre em movimento. E o movimento é o tempo. Assim, esse movimento como o 'mim' enfrenta o presente, modifica-se a si próprio como o 'mim', mas continua a ser o 'mim', e esse 'mim' continua no futuro. Este é o movimento total da nossa existência diária. O senhor está a perguntar se esse movimento como o 'mim', o centro, pode cessar e não ter futuro? Está correto, senhor?

J.U.: Sim.

K: A minha pergunta é: dar-se-á conta o 'mim', que é a consciência, de si próprio como o movimento do passado, ou estará o pensamento a impô-lo como uma ideia — de que ele é o passado?

J.U.: Poderia repetir a pergunta?

K: Eu, o meu ego, o centro a partir do qual opero, este egocentrismo tem séculos, milhões de anos. É a pressão constante do passado, o resultado acumulado do passado. A ganância, a inveja, o desgosto, a dor, a ansiedade, os medos, a agonia, tudo isso é o 'mim'. Será este 'mim' um estado verbal, uma conclusão de palavras, ou será um facto tal como este microfone é um facto?

J.U.: Sim, assim é; e no entanto não é absolutamente assim. Não é evidente.

A.P.: Porquê? De que é que depende?

J.U.: Quando digo que assim é, é apenas em termos de passado ou de futuro. Não é no passado nem no futuro. Não o aceito como uma verdade transcendental. Posso aceitá-lo ao nível de uma ordem de realidade do dia-a-dia.

A.P.: Mas o senhor está a dizer que ele é o criador do contexto.

J.U.: 'Isto' é uma criação do passado. Qual é o significado de 'isto'? O 'mim' é a história do passado.

K: Que é a história do homem que tem estado em sofrimento, que tem lutado, que tem sofrido, que está amedrontado, que está em desgosto e por aí fora.

P.Y. Deshpande: É a história do universo, não do 'meu'.

K: É o 'mim'. Não finjamos que é do universo.

J.U.: O 'mim' é história, a qual pode ser quebrada pela observação.

A.P.: Ele está a dizer que estes factos não estão relacionados com o centro como o observador.

K: A existência não tem existência própria. É uma afirmação descritiva na observação; não é um facto.

J.U.: É história. Não tem nada a ver com a observação.

P.J.: Ele diz: "eu sou isto, eu sou aquilo, eu sou história". Isto é uma afirmação descritiva. No observar, não tem existência.

K: Vamos examinar isto calmamente. O 'mim' é o movimento do passado, a história da humanidade, la história do homem. E essa história é o 'mim'. Exprime-se o tempo todo na minha relação com o outro. Portanto, esse passado na minha relação com a minha mulher, marido, filho ou amigo é a operação do passado com as suas imagens, com os seus quadros, e divide a minha relação com o outro.

J.U.: Isto existe antes da perceção alerta. Com a perceção alerta, o momento será quebrado e com ele todas as relações.

P.Y.D.: No ponto de atenção, tudo se dissolve.

K: O senhor está a dizer que no ponto de atenção tudo desaparece. Mas desaparecerá na minha relação com a minha mulher?

J.U.: Não. Essa não é a minha experiência. Eu não tenho história; não fiz nenhuma história. A história é independente do 'mim' ou do 'eu'.

A.P.: Ele diz que é o produto da história, e aceitou essa identidade.

K: Mas se o senhor é o produto da história, o senhor é o resultado do passado. Esse passado interfere na sua relação com o outro. E a minha relação com o outro gera conflito. A minha pergunta é: pode esse conflito terminar agora?

J.U.: Sim. Terminará porque o momento foi quebrado.

P.J.: Terminará no instante de atenção, e com ele a totalidade do passado.

Radha Burnier: Isto é absolutamente teórico.

J.U.: Estou a falar por experiência. A atenção é uma experiência, uma experiência especial — e ela nega o passado.

A.P.: A atenção não pode ser uma experiência porque, se o fosse, seria imaginária. Faz parte do passado porque há um observador separado do observado e, portanto, não há atenção.

K: É por isso, senhor, que comecei por perguntar no início: estamos a discutir teorias ou factos da vida diária?

Rimpocheji, penso que a sua primeira pergunta foi: poderá esta história passada, este movimento passado, que está sempre a exercer a sua pressão nas nossas mentes, nos nossos cérebros, nas nossas relações, em toda a nossa existência, terminar, de modo a não impedir a observação pura? Poderá o desgosto, o medo, o prazer, a dor, a ansiedade, que é a história do homem, terminar agora, de modo a que o passado não interfira nem impeça a observação pura?

RMP: Sim. Essa era a pergunta original.

K: O senhor perguntou, se bem entendi, se existe uma prática, um método, um sistema, uma forma de meditação que ponha fim ao passado?

RMP: Sempre que tentamos observar o passado, o passado intervém. Nesse momento, a observação torna-se inútil. Assim é, segundo a minha própria experiência.

K: Com certeza, obviamente.

RMP: Agora, como observar sem a interferência do observador?

K: Qual é a qualidade ou natureza do observador? Quando o senhor diz que o observador é todo o passado, estará ele consciente de si próprio como o passado?

RMP: Penso que não.

K: Não, ele não está consciente.

R.B.: Ou estará ele parcialmente consciente de que é o passado?

RMP: Não. No momento da observação, ele não está consciente do passado.

K: Por momentos, não estamos a observar; estamos a examinar o observador. Estamos a perguntar se o observador pode estar consciente de si próprio.

RMP: Quer dizer no momento da observação?

K: Não. Não no momento da observação; esqueça a observação. Estou a perguntar se o observador se pode conhecer a si próprio.

RMP: Sim. Ele pode compreender o passado, pode compreender o seu condicionamento.

K: Poderá ele compreender o seu condicionamento como um estranho que o observa, ou estará ele consciente de si próprio como sendo condicionado? Vê a diferença, senhor?

RMP: A observação pela mente do homem real, quer seja dual quer seja ela própria — isso não está claro. A perceção alerta do si próprio — será uma dualidade?

K: Eu não sei quanto à dualidade. Não quero usar palavras que não compreendamos. Para tornar a coisa muito mais simples: poderá o pensamento estar consciente de si próprio?

RMP: Não.

R.B.: Será o mesmo que dizer: estará a pessoa consciente da inveja, da raiva, etc., como algo exterior a si própria?

K: Estarei eu consciente de que estou com raiva? Haverá perceção alerta da raiva à medida que ela surge? Com certeza que sim; eu consigo ver o despertar da inveja. Vejo um tapete bonito e há inveja, há a ganância por ele. Ora, nesse saber, estará o pensamento consciente de que aquilo é inveja, ou será a própria inveja que está consciente? Eu sou invejoso, sei qual é o significado da palavra 'inveja'. Conheço a reação, conheço o sentimento. Será esse sentimento a palavra? Será que a palavra cria esse sentimento? Se a palavra 'inveja' não existisse, seria então inveja? Portanto, existirá uma observação da inveja, do sentimento sem a palavra? Não o sabemos exatamente, mas existirá algo a que mais tarde damos um nome?

Pupul Jayakar: A nomeação é que cria o sentimento?

K: É isso mesmo que estou a dizer. A palavra tornou-se mais importante. Consegue a pessoa libertar a palavra do sentimento? Ou será que a palavra fabrica o sentimento? Eu vejo aquele tapete. Há perceção, sensação, contacto e pensamento, sob a forma da imagem de possuir aquele tapete, e assim surge o desejo. E a imagem que o pensamento criou é a palavra. Portanto, existirá uma observação

daquele tapete sem a palavra, o que significa que não há interferência do pensamento?

Rimpoche: A observação de um tapete, um objeto exterior... Ele pode ser visto sem interferência.

K: Agora, será possível observar sem a palavra, sem o passado, sem a recordação de invejas anteriores?

RMP: É difícil.

K: Se me permite notar, senhor, não se torna difícil. Primeiro, sejamos claros: a palavra não é a coisa; a descrição não é o descrito. Mas, para a maioria de nós, a palavra tornou-se tremendamente importante. Para nós, a palavra é o pensamento. Sem a palavra, haverá 'pensar', no uso habitual dessa palavra? A palavra influencia o nosso pensamento, a linguagem molda o nosso pensamento, e o nosso pensamento faz-se com a palavra, com o símbolo, com a imagem e por aí fora. Agora, nós estamos a perguntar: consegue o senhor observar esse sentimento que verbalizámos como inveja, sem a palavra, o que significa sem a recordação de invejas passadas?

RMP: Esse é o ponto que nós não vemos. Assim que a observação começa, o passado como pensamento interfere sempre. Poderemos fazer alguma observação sem a interferência do pensamento?

K: Eu digo que sim, absolutamente.

Jagannath Upadhyaya: A pista para tudo isto reside em ver que o caminhante não é diferente do caminhar. O caminhar em si é o caminhante.

K: Isso é uma teoria?

J.U.: Isto não é uma teoria. Caso contrário, não é possível haver um diálogo.

K: Será assim na vida diária?

J.U.: Sim. Quando nos sentamos aqui, é apenas a esse nível de relação. Estamos aqui para ver o facto do 'que é', estamos a separar o ator da ação. Isso torna-se história. Quando compreendemos, através da observação, que o ator e o agir são um só, aí quebramos a história como o passado.

Achyut Patwardhan: Estamos definitivamente esclarecidos de que não há distinção entre a relação e o facto da relação?

J.U.: Tenho de me fazer entender de forma clara. Há uma carroça de bois e ela está carregada. Tudo o que está carregado na carroça, onde é que repousa, sobre o que se apoia? Está a repousar sobre aquele ponto da terra, o ponto da roda que está em contacto com o ponto da terra. É sobre esse ponto que repousa toda a carga. A vida é um ponto sobre o qual a história repousa como o passado — passado e futuro. Esse momento existente presente, quando o retenho no campo da observação, é quebrado. Portanto, a carga e a carroça de bois são quebradas.

A.P.: Quando diz que é quebrado, essa atenção é a sua experiência? Se o que diz é um facto, então a pergunta do Rimpoche deveria ter sido respondida. Se a pergunta dele não foi respondida, então o que foi dito é teórico.

RMP: Isto não responde à minha pergunta.

K: Senhor, a sua pergunta no início era: poderá o passado terminar? É uma pergunta muito simples, porque toda a nossa vida é o passado. É a história de toda a humanidade, a enorme extensão, profundidade, volume do passado. E estamos a fazer uma pergunta muito simples, mas muito complexa: poderá essa vasta história, com todo o seu tremendo volume, como um rio tremendo com uma grande quantidade de água a correr, chegar ao fim?

Antes de mais, reconhecemos nós o imenso volume dela — não as palavras, mas o volume real dela? Ou é apenas uma teoria que se trata do passado? Compreende a minha pergunta, senhor? Reconhece a

pessoa o grande peso do passado? Então levanta-se a questão: qual é o valor deste passado? O que equivale a dizer: qual é o valor do conhecimento?

RMP: É o ponto da realização.

A.P.: A realização factual é impossível porque, neste ponto, o pensamento entra.

K: Não há realização porque o pensamento interfere. Porquê? Por que razão haveria o pensamento de interferir quando o senhor me está a fazer a pergunta: que lugar tem o conhecimento na minha vida?

RMP: Pode ter a sua própria utilidade.

K: Sim, o conhecimento tem o seu lugar limitado. Psicologicamente, não tem lugar nenhum. Por que razão o conhecimento, o passado, se apoderou do outro campo?

Pupul Jayakar: Senhor, o que é que procura com essa pergunta? Estou a perguntar isto porque o receber desta pergunta também está no campo do conhecimento.

K: Não. É por isso que lhe estou a fazer uma pergunta muito simples: por que razão haveria o conhecimento de ocupar um lugar na minha relação com o outro? Será a relação com o outro uma recordação? Recordação significa conhecimento. A minha relação com ela, ou consigo, torna-se uma recordação — como, por exemplo, "o senhor feriu-me", "ela elogiou-me", e depois "ela é minha amiga", "o senhor não é meu amigo". Quando a relação se baseia na memória, na recordação, há divisão e conflito. Portanto, não há amor. Como há de esta memória, esta recordação, que impede o amor, chegar ao fim na relação?

A.P.: A pergunta original com que começámos terminou numa nova pergunta.

K: Estou a fazê-lo agora: qual é a função do cérebro?

RMP: Armazenar a memória.

K: O que significa o quê? Registar, como um gravador. Por que haveria ele de registar o que quer que seja, exceto o que é absolutamente necessário? Eu tenho de registar onde moro, como conduzir um carro. Tem de haver o registo das coisas que têm utilidade. Por que haveria de registar quando ela me insulta, ou quando o senhor me elogia? É esse registo que é a história do passado — a lisonja, o insulto. Estou a perguntar: não se pode parar isso?

RMP: Quando estou a pensar, é muito difícil...

K: Eu vou mostrar-lhe que não é difícil.

RMP: Senhor, o senhor diz "por que não registar apenas o que é necessário", mas o cérebro não sabe o que é necessário. É por isso que continua a registar.

K: Não, não.

RMP: O registar é involuntário.

K: Com certeza.

RMP: Então, como podemos registar apenas aquilo que é necessário?

K: Por que se tornou involuntário? Qual é a natureza do cérebro? Ele precisa de segurança — segurança física —, porque, de outro modo, não consegue funcionar. Tem de ter comida, roupa e abrigo. Existirá alguma outra forma de segurança? O pensamento inventou outras formas de segurança: "eu sou um hindu, com os meus deuses". O pensamento criou a ilusão e, nessa ilusão, o cérebro procura abrigo, segurança. Ora, dar-se-á o pensamento conta de que a criação dos deuses, etc., é uma ilusão e, consequentemente, pô-la-á de lado, de modo a que eu não vá a uma igreja, não realize rituais religiosos, por serem todos produtos do pensamento nos quais o cérebro encontrou uma espécie de segurança ilusória?

J.U.: O momento de defesa também é o passado. Quebrar esse hábito de defesa também é um ponto relevante. É sobre esse ponto que repousa a totalidade da existência. Este *atman*, que é *sanskriti*, também tem de ser negado. Esta é a única saída.

K: Para a sobrevivência, a sobrevivência física, não apenas sua e minha, mas da humanidade, por que nos dividimos em hindus, muçulmanos, comunistas, socialistas, católicos?

RMP: Isso é a criação do pensamento, a qual é ilusória.

K: E, no entanto, agarramo-nos a isso. O senhor autodenomina-se um hindu. Porquê?

RMP: É para a sobrevivência, um reflexo de sobrevivência.

K: Será sobrevivência?

A.P.: Não é, porque é o inimigo da sobrevivência.

P.J.: A um certo nível conseguimos compreender-nos uns aos outros. Mas isso não põe fim a esse processo.

K: Porque não usamos os nossos cérebros para descobrir, para dizer que assim é: eu tenho de sobreviver.

P.J.: O senhor diz que o cérebro é como um gravador a registar. Existirá outra função do cérebro, outra qualidade?

K: Sim, é a inteligência.

P.J.: Como é ela despertada?

K: Repare, eu vejo que não há segurança no nacionalismo e, portanto, estou fora: já não sou um indiano. E vejo que não há segurança em pertencer a religião nenhuma; portanto, não pertenço a religião nenhuma. Ora, o que significa isso? Observei como as nações combatem entre si, como as comunidades combatem entre si, como as religiões combatem entre si, a estupidez disso; e a própria observação

desperta a inteligência. Ver aquilo que é falso é o despertar da inteligência.

P.J.: O que é este ver?

K: Observando exteriormente que a Inglaterra, a França, a Alemanha, a Rússia, a América estão agarradas ao pescoço umas das outras, vejo como isso é estúpido. Ver a estupidez é a inteligência.

R.B.: Está a dizer que, à medida que se vê isto, o registo desnecessário chega ao fim?

K: Sim. Já não sou um nacionalista. Isso é uma realidade tremenda.

Sunanda Patwardhan: O senhor quer dizer que, se cessarmos de ser nacionalistas, todo o registo desnecessário para?

K: Sim, no que diz respeito ao nacionalismo.

R.B.: Quer o senhor dizer que, quando se vê que a segurança ou a sobrevivência é um mínimo absoluto e se elimina tudo o resto, então o registo para?

K: Com certeza, naturalmente.

J.U.: Uma canção terminou e outra começou; uma nova canção foi gravada sobre a antiga. Irá continuar. A antiga música destrutiva continuará a desmoronar-se e a nova música que é boa, que é correta, assumirá o controlo. Será este o futuro da humanidade?

K: Não, repare que isso é teoria. O senhor deixou de ser um budista?

J.U.: Não sei. O passado como história moldou a imagem no meu cérebro. O eu ser um budista é o passado — um passado histórico.

K: Então largue-o — o que significa que o senhor vê a ilusão de ser um budista.

J.U.: Isso está correto.

K: Ver a ilusão é o início da inteligência.

J.U.: Mas nós gostaríamos de ver que, quando uma coisa se quebra, outra não se forma.

K: Poderíamos abordar isto de forma diferente? Estamos rodeados de coisas falsas, ilusórias. Devemos ir passo a passo, uma a seguir à outra? Ou existirá uma forma de olhar para toda esta ilusão e de lhe pôr fim? Ver o movimento total da ilusão, o movimento do pensamento que cria ilusões e, vendo-o, acabar com ele — será isso possível?

J.U.: Isso é possível.

K: É uma teoria? No momento em que entramos na teoria, deixa de ter significado.

J.U.: Se conseguirmos quebrar o processo autoprotetor, então isso é possível. A forma deste processo sofrerá então uma alteração; mas o processo autoprotetor em si não terminará. Quando pensamos que algo tem existência, até isso é uma ilusão. Milhares dessas ilusões quebram-se e milhares de novas passam a existir. Isso não é *sadhana*; isto acontece o tempo todo. Até agora temos estado a falar apenas das ilusões grosseiras; estas, com certeza que se quebram. Mas uma nova imagem se vai continuamente moldando a si própria. Vai fabricando as suas próprias estruturas de pensamento.

A.P.: O que ele está a dizer é que este processo de negação dá lugar ao surgimento de novas e mais subtis ilusões.

K: Não. Sendo o pensamento limitado, tudo o que ele cria é limitado — tudo: deuses, conhecimento, experiência, tudo é limitado. Vê o senhor que o pensamento é limitado e que a sua atividade é limitada? Se vir isso, está terminado; não há ilusão, nenhuma ilusão subsequente.

RMP: Esse ponto, esse pensamento, surge novamente.

K: Foi por isso que eu disse, senhor, que o pensamento tem de encontrar o seu próprio lugar próprio, que é a utilidade, e não tem outro lugar. Se tiver outro lugar qualquer, é ilusão. O pensamento não é amor. Existirá o amor? O senhor concorda que o pensamento é limitado, mas ama as pessoas? Eu não quero teorias. Qual é o sentido de tudo isto? Qual é o sentido de todo o vosso conhecimento, *Gita*, *Upanishads* e tudo o mais? Fizemo-nos entender de forma clara, ou continuamos ainda ao nível verbal?

RMP: Não, não ao nível verbal.

K: Quando descobrimos realmente as limitações do pensamento, há o florescimento de algo diferente. Estará isso realmente a acontecer? Dá-se isso?

RMP: Consigo agora reconhecer as limitações do pensamento de forma mais pungente.